GLOBAL PERSPECTIVES
ON LEGAL HISTORY 5

BENEDETTA ALBANI
OTTO DANWERTH
THOMAS DUVE (EDS.)

Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI–XIX



GLOBAL PERSPECTIVES ON LEGAL HISTORY 5

Global Perspectives on Legal History

A Max Planck Institute for European Legal History
Open Access Publication

http://global.rg.mpg.de

Series Editors: Thomas Duve, Stefan Vogenauer

Volume 5

Global Perspectives on Legal History is a book series edited and published by the Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, Germany.
As its title suggests, the series is designed to advance the scholarly research of legal historians worldwide who seek to transcend the established boundaries of national legal scholarship that typically sets the focus on a single, dominant modus of normativity and law. The series aims to privilege studies dedicated to reconstructing the historical evolution of normativity from a global perspective.
It includes monographs, editions of sources, and collaborative works. All titles in the series are available both as premium print-on-demand and in the open-access format.

BENEDETTA ALBANI
OTTO DANWERTH
THOMAS DUVE (EDS.)

Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI–XIX

MAX PLANCK INSTITUTE
FOR EUROPEAN LEGAL HISTORY
2018

ISBN 978-3-944773-04-9
eISBN 978-3-944773-14-8
ISSN 2196-9752

First published in 2018

Published by Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main

Printed in Germany by epubli, Prinzessinnenstraße 20, 10969 Berlin
http://www.epubli.de

Max Planck Institute for European Legal History Open Access Publication
http://global.rg.mpg.de

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie; detailed bibliographic data are available on the Internet at http://dnb.d-nb.de

Cover illustration:
Otto Danwerth, Frankfurt am Main (Catedral Metropolitana, Ciudad de México, 2011)

Cover design by Elmar Lixenfeld, Frankfurt am Main

Recommended citation:
Albani, Benedetta, Danwerth, Otto, Duve, Thomas (eds.) (2018), Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI–XIX, Global Perspectives on Legal History, Max Planck Institute for European Legal History Open Access Publication, Frankfurt am Main, http://dx.doi.org/10.12946/gplh5

Índice

Normatividad y administración de los sacramentos

Foros de justicia y grupos étnicos

Devoción y vida cultural

Benedetta Albani
Otto Danwerth
Thomas Duve

Presentación

Resulta incuestionable la importancia de las instituciones eclesiásticas y de sus actores para la formación de los órdenes normativos en la Ibero-América durante la temprana edad moderna. No obstante, la historiografía jurídica, a causa de su fuerte impronta legalista y estatalista, por mucho tiempo se ha limitado a reconstruir la historia del derecho y de los órdenes normativos vigentes en la temprana edad moderna a partir del derecho secular. Aun cuando se trataba de la Iglesia, lo hacía – mayoritariamente – desde una perspectiva estatal. En cambio, la historiografía general acerca de la época colonial ha dedicado considerable atención a la Iglesia y sus instituciones. Sin embargo, no se ha focalizado en cuestiones normativas y raras veces se ha preguntado por la aportación de la normatividad eclesiástica a la formación de aquel tejido normativo que ha sido denominado, en la tradición historiográfica, ‹derecho indiano›. Particularmente necesaria resulta la integración de investigaciones procedentes de distintas disciplinas, como la historia de la Iglesia, la historia de la teología, la historia del derecho canónico y la historia local o provincial, en un espacio de reflexión común. Muchas veces, investigadores de diversos países, aun cuando pertenecen a espacios anteriormente unidos dentro de las estructuras administrativas indianas, llevan a cabo sus labores de investigación enmarcados en geografías nacionales, presentándose en ocasiones incluso poco intercambio entre grupos de trabajo activos en diferentes instituciones dentro del mismo país. Muchos proyectos de investigación o trabajos individuales no han podido, por estas razones, desarrollar perspectivas comparativas, necesarias para comprender tanto el contexto global como también las particularidades locales.[1]

Considerada esta situación, el Instituto Max Planck para la Historia del Derecho Europeo, fundado en 1964 con una clara visión transnacional, y que hoy en día está trascendiendo la esfera continental-europea, ha iniciado una

1 Una de las raras excepciones es la reciente compilación de Mayer, Puente Brunke (eds.) (2015).

serie de coloquios en distintos lugares de América Latina, para ofrecer a la comunidad académica un foro de encuentro e intercambio, tanto interdisciplinario como internacional, dedicado a la investigación sobre *Normatividades e instituciones eclesiásticas en Ibero-América* entre los siglos XVI y XIX. El presente volumen es el primero de una serie de publicaciones que documentan los resultados de este ciclo de seminarios celebrados en México (2011), Lima (2012), Bogotá (2014) y São Paulo (2015). El objetivo principal de los seminarios ha sido reunir especialmente jóvenes investigadores, tanto de los países que dieron acogida a los encuentros, como de otros lugares. La invitación a enviar propuestas para las conferencias, abierta a todos los interesados, no privilegiaba ninguna disciplina historiográfica ni métodos de trabajo. Al contrario, la idea fue precisamente observar el estado de la investigación a partir de la respuesta a la convocatoria. De las numerosas propuestas, algunas han sido seleccionadas para ser presentadas en las jornadas de trabajo. Todos los conferencistas han sido invitados a entregar sus trabajos para la publicación. La mayoría de estos fue aprobada después de un proceso de evaluación por pares. Estamos especialmente agradecidos a los comentaristas y a los evaluadores por su intensa y valiosa labor. Nuestra esperanza es que estos volúmenes contribuyan a un mejor conocimiento de un campo poco cultivado por la historia del derecho: las normativas religiosas, los actores y las instituciones que la producían.

El primer simposio sobre *Normatividades e instituciones eclesiásticas en Ibero-América* ha enfocado Nueva España (siglos XVI–XIX). En el *Centro de Estudios de Historia de México CARSO* (Ciudad de México, 16–18 de mayo de 2011) se reunieron investigadores mexicanistas procedentes de la Ciudad de México, de distintos estados mexicanos y de Europa. Los participantes – cultivadores de las disciplinas de historia, historia del derecho, historia de la Iglesia, etnohistoria, historia del arte e historia de la música – representan una diversidad de enfoques y una pluralidad de metodologías. Por varias razones se ha retrasado la publicación del presente libro que reúne los resultados del encuentro. La mayoría de los textos incluidos en este tomo fueron recibidos en el verano de 2013, por lo cual los autores no han podido tener en consideración la historiografía posterior y más reciente.[2]

2 En vez de ofrecer un estado de la historiografía pertinente, solo mencionaríamos unas obras colectivas importantes: Rubial García (coord.) (2013); Cervantes Bello, Martínez López-Cano (coords.) (2016). Véase también Schroeder, Poole (eds.) (2007).

El libro se divide en cinco partes temáticas. La primera parte recoge trabajos sobre *el derecho canónico y la teología moral* que abordan aspectos propios de la ‹multinormatividad› de la temprana edad moderna. La contribución de Lara Semboloni, «Una aproximación jurídico-teológica, siglo XVI. Principios, leyes y política para la cuestión de la tierra en Nueva España», se ocupa de una de las cuestiones más relevantes en la temprana época colonial: el acceso de los españoles a la tierra en las Américas y la legitimidad de su posesión. La autora sigue la cuestión dogmática sobre el dominio de la tierra en los tratados del jurista Juan López de Palacios Rubios y del teólogo Matías de Paz (1512–1516), y presenta las posiciones de los frailes Bartolomé de Las Casas y Alonso de La Vera Cruz acerca la «naturaleza del indio». En adelante, Semboloni vincula estos discursos con la elaboración del Cedulario de Tierras a lo largo del siglo XVI, que culminan en las Reales Cédulas de composición de 1591. Solo entonces, sostiene la autora, se sentaron las bases jurídicas del dominio español sobre los territorios de las Indias, y se consolidó el orden virreinal. En el marco de las controversias indianas del siglo XVI, la obra de José de Acosta, S.J. (1540–1600) refleja una nueva actitud intelectual estudiada por Víctor Zorilla («Consideraciones sobre la doctrina del derecho de guerra de José de Acosta»). Más que plantearse el problema de la legitimidad del dominio español en América, Acosta se enfrenta a la necesidad de orientar el funcionamiento de las instituciones indianas hacia la promoción humana y espiritual de los indígenas. A ello se une el interés por intervenir en un nuevo debate sobre la legitimidad de la guerra de conquista, esta vez contra China. En ambos asuntos, Acosta parte – al igual que sus predecesores como Vitoria, Soto y Las Casas – de presupuestos teóricos de raigambre tomista, y es animado por un espíritu evangélico que le lleva a defender la tesis de la predicación pacífica. Zorilla Garza examina un breve parecer sobre la guerra contra China (1587) redactado por el jesuita en México, y evalúa sus implicaciones en el caso indiano. En *De Procuranda Indorum Salute* (1590) Acosta, por motivos teológicos y jurídicos, rechaza todas las posiciones que permiten el uso de la fuerza para propagar la fe. El artículo que cierra la primera parte versa sobre «Fuentes, autoridades y normas para la enseñanza del derecho canónico en el seminario de Puebla durante la época novohispana». En él, Jesús Joel Peña Espinosa presenta las líneas generales de investigación acerca del ejercicio de la ciencia del derecho canónico y su enseñanza en el seminario de Puebla durante la época novohispana. Precisa el origen del establecimiento de la cátedra de Cánones

a mitades del siglo XVIII, las instrucciones para su ejercicio y hace énfasis en las materias y fuentes utilizadas para el desarrollo de los cursos, aprovechando el abundante conjunto de manuscritos que se conservan en la Biblioteca Palafoxiana. Quedan al descubierto las relaciones trasatlánticas, particularmente las salmantinas y complutenses como referencia de autoridad para dictar la cátedra, asuntos metodológicos como la casuística y la importancia del estudio de la teología moral, en particular para la solución de múltiples casos de conciencia locales. Peña Espinosa propone derroteros de investigación para profundizar en este diálogo de la cultura jurídica canónica que se desarrolló en el mundo indiano.

La segunda parte del libro trata aspectos del *gobierno diocesano y poder eclesiástico* en Nueva España. Se abre con el texto de Jesús Vidal Gil sobre «Los estatutos del cabildo de la catedral de México elaborados en el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)». El cabildo de la catedral era un colegio de clérigos encargado de ayudar al obispo en el gobierno de la diócesis y del culto litúrgico de la catedral. Los estatutos eran el cuerpo jurídico por el que se regía esta institución y donde se definían las funciones de los canónigos. Siguiendo una sugerencia del Concilio de Trento, durante el Tercer Concilio Provincial Mexicano se elaboraron nuevos estatutos del cabildo de la catedral de México. El autor explica que en el concilio provincial los canónigos de la catedral no tuvieran voto decisivo, lo que les llevó a tener escasa participación, aunque desempeñaron probablemente un mayor papel en la elaboración de los estatutos. Por último, se presenta el proceso de aprobación de los decretos del concilio y de los estatutos del cabildo en Roma y en Madrid. En contraste con los cabildos, la historiografía sobre la Iglesia novohispana se ha ocupado poco de las curias diocesanas, tema del trabajo de Rodolfo Aguirre: «Un poder eclesiástico criollo: los miembros de la curia arzobispal de México (1682–1747)». Si bien es cierto que los obispos, junto con los cabildos catedralicios, eran las cabezas más visibles en cada diócesis, no se podría entender un gobierno diocesano sin la actuación de los jueces y ministros que dependían directamente de los primeros. En cada diócesis había clérigos especialistas en cánones, teología y leyes que sabían de la impartición de justicia y tenían gran experiencia en las «cosas de la tierra». Aunque es lugar común decir que los miembros del cabildo eclesiástico eran quienes ocupaban los cargos de la curia, esta tesis debe matizarse. El autor se pregunta cuáles eran los criterios predominantes de los prelados para seleccionar a sus integrantes: ¿por méritos, por recomendacio-

nes o por cuestiones políticas? Aguirre hace un acercamiento a ese sector del alto clero durante el apogeo de la influencia criolla en el arzobispado de México. Se analiza cómo los juristas de la universidad se preparaban – muchos tenían una doble formación: la académica escolástica y la práctica – e integraban a la curia; se destacan algunos casos de provisores y jueces. Este trabajo sobre los miembros de las curias de cuatro arzobispos entre 1682 y 1747 no solo es una importante aportación a la prosopografía eclesiástica sino demuestra también que el gobierno diocesano no era unilateral sino se caracterizaba por la delegación de tareas. Para gobernar, los obispos indianos disponían de una variedad de instrumentos, entre ellos las «facultades sólitas» que debían ser renovadas en forma regular por el Papa. El artículo de Sergio Francisco Rosas Salas intitulado «Costumbre, necesidad sacramental y facultades sólitas en Puebla. Un dictamen de fray Mateo Estrada, O. P. (1783)» analiza un parecer pertinente conservado como manuscrito. A solicitud del obispo de Puebla, el fraile dominicano y provincial Mateo Estrada se pronunció sobre las facultades sólitas en 1783. A partir del análisis del dictamen y de sus argumentos canónicos, Rosas Salas demuestra que, en el último tercio del siglo XVIII, el clero secular y regular del obispado de Puebla defendía el uso del regalismo en el gobierno diocesano. A través de un examen de tres principios (el ministerio apostólico del Papa, la jurisdicción ordinaria del obispo y el bien espiritual de los súbditos), fray Mateo Estrada argumentó que la Iglesia indiana, y particularmente la poblana, debía privilegiar el uso de la costumbre y el ejercicio del Patronato sobre el derecho canónico. Citando a Juan de Solórzano y a Gaspar de Villarroel, Estrada defendió la preeminencia real sobre la Iglesia indiana. Llegó a la conclusión que el obispo podía seguir utilizando las sólitas a pesar de haber concluido el decenio para el cual le habían sido concedidas, pues su uso era justo y necesario. Así, el trabajo muestra el impacto local del regalismo en la América del periodo borbónico.

Igual que las dos secciones anteriores, la tercera parte del libro cubre un amplio marco temporal desde el siglo XVI al siglo XVIII. Allí se encuentran investigaciones sobre la *normatividad y administración de los sacramentos*. La aportación de Juan Carlos Casas García versa sobre «El derecho sacramental en el *Tractado* de fray Pedro de Agurto (México 1573) en defensa de la administración de la eucaristía y extremaunción a los indígenas de la Nueva España». Este tratado es la primera obra teológico-pastoral escrita por un criollo editada en México. Pedro de Agurto, fraile agustino, teólogo y pro-

fesor de Cánones en la Real y Pontificia Universidad de México, defendió la tesis – controvertida en su época – de que también los nuevos cristianos indígenas tenían que recibir los sacramentos mencionados, sobre todo por su condición de neófitos y por la necesidad que tenían de crecer en su fe y vida cristiana. Casas García interpreta los argumentos teológicos, canónicos y catequéticos que se adujeron en este tratado escolástico y pragmático. El siguiente artículo, redactado por Berenise Bravo Rubio, se titula «‹La materia, la forma y el ministro›. El bautizo de párvulos y adultos en la parroquia del Sagrario metropolitano de México (1690–1728)». Durante estos 39 años se bautizaron en la parroquia más antigua de la ciudad unos 68.000 párvulos y 700 adultos. La mayoría de los adultos eran «indios neófitos» y esclavos negros, además de unos pocos europeos. La autora explica la regulación baptismal según los textos normativos (Concilio de Trento, Tercer Concilio Provincial Mexicano) y averigua su aplicación real por parte de fieles y ministros. La práctica del bautismo se explora a través de las partidas de bautismo y de los manuales de párrocos. En estos impresos se les instruía a los curas sobre la materia necesaria para llevar a cabo el bautizo (agua, sal, crisma, pan), cómo debía celebrarse el rito y qué personas estaban facultadas para administrarlo. Un apartado especial en esta literatura pragmática se dedicaba a los bautizos de catecúmenos porque aun en la Nueva España virreinal el bautizo de adultos era una realidad, y no solo en tierras consideradas de misión o doctrina de indios, sino también en parroquias de españoles como lo fue el Sagrario Metropolitano de la ciudad de México. A pesar de su prestigio, esta parroquia fue criticada por ser un lugar demasiado estrecho e inadecuado para los bautismos. También fue escenario de conflictos entre curas del Sagrario y miembros del cabildo. El trabajo de Claudia Ferreira Ascencio examina «Los padrones de confesión y comunión del Sagrario de México. Una aproximación a la praxis sacramental en el orden canónico indiano (1676–1825)». Pone de relieve la importancia del orden sacramental y en particular del orden penitencial y su práctica durante el siglo XVIII en la principal parroquia de la Nueva España, la misma estudiada en la contribución anterior. Es notorio que tanto el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585), ratificado por el poder real y por el poder pontificio, como el Cuarto Concilio Provincial Mexicano (1771), no ratificado por ninguna de las dos potestades, estuvieron vigentes en la parroquia del Sagrario de México. Esto se hace evidente al analizar los padrones de confesión y comunión. La autora sostiene que la secularización de las parro-

quias en la capital de la Nueva España trajo aparejada la secularización de los fieles en la parroquia del Sagrario de México cuyo proceso inició en el último cuarto del siglo XVIII y no propiamente en el siglo XIX. Desde aproximadamente 1770 aumentó el número de aquellos feligreses que no recibían el sacramento de la penitencia y la comunión al menos una vez al año. Las informaciones sobre domicilios mencionados en los registros permiten realizar un análisis topográfico y cuantitativo de la parroquia, acompañado de una interpretación cualitativa de la legislación y de testimonios.

La cuarta parte del libro está dedicada a *foros de justicia y grupos étnicos*, otro de los temas prometedores en la historiografía mexicanista. Olivia Luzán Cervantes trata de «Indios acusados de hechicería ante el foro de justicia civil de la ciudad y provincia de Tlaxcala (siglo XVIII)». En 1575, Felipe II había establecido que los indios hechiceros de la Nueva España debían ser procesados tanto en los tribunales de la justicia eclesiástica como en los del orden civil. Los obispos debían atender los delitos contra la fe, mientras que las autoridades reales procesarían criminalmente a quienes emplearon maleficios para dañar a otras personas. Esta situación, conocida como delito de fuero mixto, permaneció vigente hasta finales del siglo XVIII. La particularidad de Tlaxcala radicaba en un ordenamiento judicial de orden civil integrado por el gobernador hispano y el indio, por los tenientes españoles de los partidos, por los alcaldes ordinarios de la provincia y del cabildo indio de la ciudad, así como, por los tenientes naturales de los pueblos, facultados para averiguar los procesos de hechicería. La investigación se basa en 26 procesos promovidos ante tribunales seglares de Tlaxcala (1701–1803), litigios que a menudo originaron por conflictos locales de otra índole. Se ilustra que los indígenas acusados estaban familiarizados con los procedimientos jurídicos en esa ciudad y provincia: se defendían hábilmente, elegían entre tribunales e interponían recursos a instancias superiores. No solo el foro de justicia civil sirvió para resolver conflictos cotidianos, sino también tribunales eclesiásticos, como demuestra el estudio de María Leticia Vázquez Oropeza sobre «La población de origen africano en Nueva España y su relación con la jurisdicción eclesiástica. El uso de la justicia en la audiencia del arzobispado de México (siglos XVII y XVIII)». La población de origen africano y sus descendientes pudieron acceder a la justicia en el Nuevo Mundo. Esto responde a dos razones: por un lado, a los africanos bautizados se les confirió las calidades de cristiano, vasallo y esclavo; por otro lado, este reconocimiento implicó que ellos estuvieran sujetos al marco normativo de

la monarquía, es decir, a las normas religiosas, éticas y jurídicas. Así, la población afro-mexicana pudo presentar sus causas y recibir justicia en los tribunales reales y eclesiásticos. En el artículo la autora esclarece la relación de los africanos y sus descendientes con la audiencia del arzobispado de México en el ámbito de la administración de justicia. Resalta que en el proceso de justicia eclesiástica estuvieron enlazados preceptos teológicos – como la caridad, la misericordia y la piedad – y principios del derecho canónico – como la figura jurídica de «persona miserabilis» –, los cuales fueron interpretados y aplicados por los jueces en las demandas de los africanos y sus descendientes. Algunos de los procesos estudiados, promovidos por afro-americanos ante la audiencia del arzobispado de México (1585–1750), eran litigios matrimoniales, otros de deudas, de testamentos y de abusos presentados por esclavos cristianos; algunos ganaron los procesos contra su amo.

La quinta y última parte del libro trata temas de *devoción y vida cultural* desde una perspectiva normativa. El trabajo de Doris Bieñko de Peralta lleva el título «El *impasse* de una beatificación. El proceso de sor María de Jesús Tomellín (1597–1637), monja concepcionista poblana». A pesar de su gran riqueza de información, documentos de los procesos de beatificación y canonización son poco utilizados por los estudiosos de la historia colonial. En el análisis del proceso de aquella monja criolla del siglo XVII, que recibió el nombre alegórico de ‹el lirio de Puebla›, la autora explica las fases diocesana y apostólica de un proceso de beatificación que en su caso quedó inconcluso. Presenta los documentos (conservados en el Archivo Secreto Vaticano) que éste contiene: informes escritos por los confesores y las monjas, testimonios de testigos oculares, relatos posteriores y textos hagiográficos. Su lectura permite profundizar la historia de la vida cotidiana y la religiosidad barroca en Nueva España. Estas fuentes también muestran los esfuerzos de los criollos para promover la beatificación de una de los suyos. Asimismo, se contextualiza este proceso en un panorama más amplio: las causas de los santos latinoamericanos y europeos en los siglos XVI–XVIII, las repercusiones de los cambios de la estructura de la Curia Romana y los contactos entre la Sede Apostólica y la Nueva España. El siguiente artículo, escrito por Lourdes Turrent, se dedica a «Música, rito y arquitectura en la Iglesia novohispana: clero regular y secular». En él, la historiadora de la música compara los «rituales sonoros» en Nueva España que fueron aplicados por el clero regular con aquellos seguidos por el secular. Estudia el impacto de la

conquista en el ritual sonoro mesoamericano y toma como ejemplo la obra de los franciscanos en el Valle de México durante el siglo XVI. Explica sus métodos de evangelización entre los pueblos nahuas y sus implicaciones: la organización de la comunidad indígena – alrededor de un calendario y un sentido de la fiesta – se desplazó al mundo de la nueva cristiandad que se desenvolvía en los ‹conventos fortaleza›. En estos espacios arquitectónicos que se solían fundar fuera de las ciudades, la música y el canto se usaban como medios de aculturación; la población indígena participó también en cofradías y otros gremios. Este sentido de la música y del ritual resultó muy diferente al que propuso el clero secular en las catedrales. Consideradas el centro de la vida ritual de las ciudades, en ellas se expresaba el prelado junto con el cabildo de la catedral; la dimensión musical se ilustra principalmente por medio de fuentes del siglo XVIII y de principios del siglo XIX procedentes de la Biblioteca Turriana de la Catedral Metropolitana. Aquí, sostiene la autora, el sentido de las funciones fue de legitimar el orden y exaltar la ideología sustentada por el régimen imperial español. La última contribución del libro trasciende la época colonial, y está mirando a la segunda mitad del siglo XIX. Gabriela Díaz Patiño estudia la «Inclusión de una nueva política de la imagen devocional en la arquidiócesis de México (1855–1896)». La autora se centra en el seguimiento normativo que desde la Santa Sede se fue estableciendo con relación a los usos y las funciones de las imágenes de devoción católica bajo los nuevos parámetros políticos y culturales que planteó el proceso de secularización en Occidente. La veneración de estas imágenes en México fue cuestionada especialmente a partir de las reformas político-religiosas de los gobiernos liberales. El artículo muestra la forma en la que se desarrollaron las normas dictadas por las autoridades eclesiásticas desde los más altos niveles de la jerarquía eclesiástica, con fines de lograr una renovación espiritual. Al mismo tiempo se visualiza la recepción de dichas normas y la circulación de imágenes votivas, que representaban un modelo de devoción romano, en la arquidiócesis de México, culminando en las actas del Quinto Concilio Provincial Mexicano (1896).

Para concluir, resaltaremos algunos aspectos centrales de las aportaciones reunidas en este tomo. Los textos, centrados en las instituciones eclesiásticas y los aspectos normativos en la Nueva España, se ocupan mayoritariamente de los siglos XVI hasta el XVIII, mientras pocos tratan aspectos del siglo XIX. El estudio de experiencias jurídicas concretas a nivel local lleva a los autores a presentar temas innovadores y a consultar un amplio abanico de fuentes

tanto inéditas como publicadas. Entre ellas se encuentran en primer lugar normas del derecho castellano, del derecho indiano y del derecho canónico. Un segundo grupo de fuentes está compuesto por tratados y manuscritos de derecho canónico y de teología moral. En tercer lugar, se destacan las fuentes de archivo como padrones de parroquias, actas notariales y documentes de procesos ante tribunales eclesiásticos o de la Congregación de los Ritos en Roma.

Las interpretaciones de la argumentación de los teólogos y juristas examinados han mostrado una gran familiaridad con las tradiciones complejas del pensamiento normativo, en particular de la escolástica. Se ha comprobado que en cuestiones de derecho religioso es necesario tener en cuenta consideraciones teológico-morales. En efecto, uno de los hilos conductores de las contribuciones es la proximidad y la interdependencia entre fuentes del derecho canónico y aquellas de teología moral, mostrando una multinormatividad que se manifiesta especialmente en las investigaciones sobre los sacramentos, los problemas de la catequesis y la literatura didáctica y pragmática.

El enfoque en los actores involucrados abre nuevas perspectivas para el estudio de instituciones eclesiásticas: no solo con referencia al gobierno diocesano sino también en los foros de justicia en la Nueva España donde existían varias opciones para resolver conflictos. Se ha puesto de relieve el papel activo de personas indígenas y afro-americanas en los procesos – como demandantes o acusados – y su conocimiento de los procedimientos de los tribunales seculares y eclesiásticos. Asimismo, los debates y litigios entre protagonistas peninsulares y criollos muestran los matices al interior de la ‹república de españoles›: tanto en el caso de controversias entre el clero regular y el secular como en el caso de conflictos entre la justicia real y la eclesiástica.

Algunas aportaciones han esclarecido la relación entre Iglesia y Estado, desde el *ius patronatus* del siglo XVI, pasando por el regalismo de las Reformas Borbónicas hasta el liberalismo a fines del siglo XIX. En general, las investigaciones sobre las instituciones eclesiásticas y las normatividades en la Nueva España proponen nuevos campos para la historia del derecho y la historia de la Iglesia también relevantes para la historia social, la historia de la vida cotidiana y la historia de la cultura. Particularmente, nuestro propósito ha sido evidenciar aquellas miradas sobre la historia de las normatividades religiosas interesadas por explorar las relaciones entre los distintos tipos de normatividades, sus adaptaciones locales, los vínculos con debates globales,

las formas de solucionar conflictos, así como el rol de juristas, teólogos y demás actores diversos. Debido a los intereses comunes hemos podido también dar continuidad a algunas líneas de investigación presentadas en el Seminario, a través de la colaboración y participación de algunos autores en proyectos de investigación del Instituto Max Planck para la Historia del Derecho Europeo, enfocados en el gobierno de la Curia Romana, las particularidades del derecho canónico en Indias, la configuración de los espacios jurídicos y la presencia local de la literatura pragmática. Esperamos que los planteamientos interdisciplinarios, el diálogo y las problemáticas abordadas por los autores representados en este tomo continúen contribuyendo a una mejor comprensión del universo normativo religioso en las Indias.

Bibliografía

Cervantes Bello, Francisco Javier, María del Pilar Martínez López-Cano (coords.) (2016), La dimensión imperial de la Iglesia novohispana, Puebla / México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Universidad Nacional Autónoma de México

Mayer, Alicia, José de la Puente Brunke (eds.) (2015), Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú, Pamplona: Analecta editorial

Rubial García, Antonio (coord.) (2013), La Iglesia en el México colonial, Seminario de historia política y económica de la Iglesia en México. México / Puebla: Universidad Nacional Autónoma de México / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Schroeder, Susan, Stafford Poole (eds.) (2007), Religion in New Spain, Albuquerque: University of New Mexico Press

Derecho canónico y teología moral

Lara Semboloni

Una aproximación jurídico-teológica, siglo XVI. Principios, leyes y política para la cuestión de la tierra en Nueva España*

Este trabajo se propone analizar la cuestión del acceso a la tierra, en tanto manifestación de poder.[1] De acuerdo con Javier Barrientos Grandón,[2] doctrinas como las de Pilio de Medicina (1169?–c. 1209),[3] de Bartolo de Sassoferrato (1313–1357),[4] y, en particular, la de Baldo de Ubaldis (1327–1400),[5] confirmaban la inseparable relación entre *iurisdictio* y *territorium*:

> La jurisdicción entonces, manaba desde el príncipe-fuente y al concederla a sus magistrados, les animaba con ella, pues eran estos quienes la actualizaban, porque además estaba *in habitu* también determinando un territorio y consecuentemente a los pueblos de aquel territorio, […] es decir que era el príncipe, a través de sus magistrados, quien ejercía jurisdicción sobre él.[6]

Así, una jurisdicción vinculada al territorio obligaba, necesariamente, al examen de la naturaleza y diseño del cauce y curso de esta jurisdicción por parte de quien la poseía *ab origo*, y la comunicaba a sus magistrados para que la ejerciera, con la debida adecuación para las Indias, sobre los pueblos que habitaban en su territorio. Dicho diseño se convirtió, a la postre, en una estrategia del poder político y en la consecuencia lógica de la configuración

* El presente trabajo se enmarca en el proyecto de estudios «La formazione dell'ambito di autorità del viceré, in Nuova Spagna e nei Regni di Napoli, Palermo e Milano, secolo XVI», Rientro dei Cervelli, Rita Levi Montalcini 2011.

1 Semboloni (2007) 38–47.
2 Barrientos Grandón (2004) 633–708.
3 Vismara (1988) 100–102.
4 Vaccari (1962) 735–753.
5 Hespanha (1993) 104.
6 Barrientos Grandón (2004) 685. El autor hace referencia a los siguientes textos: Juan de Matienzo, *Commentaria Ioannis Matienzo Regii Senatoris in Cancellaria Argentina Regni Peru, in Librum quintum recollectionis legum Hispaniae*, Cum Privilegio Mantuae Carpetanae, excudebat Petrus Madrigalis MDXCVIII. Ex expensis Ionnis de Saria, Libro V, Titulo X, n. 6, ley 1, título 10, glosa 21, n. 11, fol. 279, y al de Baldo Ubaldis, Quae sint regalie. Véase Semboloni (2007) 38.

institucional de una monarquía plural, en la cual coexistían diversos territorios y pueblos, respecto de los cuales el ejercicio de la jurisdicción real asumía características propias.[7]

1 El asentamiento del orden en 1591

Las Reales Cédulas de composición de 1591 sientan las bases del dominio español sobre las Indias: ordenan examinar tanto la posesión de la tierra como los títulos legítimos y otorgan los instrumentos jurídicos para legalizar dicha posesión en los casos en que no se cuenta con tales títulos. Esto equivale a legalizar las posesiones y definir, así, una nueva territorialidad. Por esta razón, se puede decir que la consolidación del orden virreinal inicia en 1591, porque a partir de ese año se formalizan las bases del dominio de un territorio. La justificación de esta afirmación sienta las bases para el desarrollo de este trabajo.

Historiadores como Margarita Menegus y Ots Capdequí,[8] que han abordado el problema de la tierra como un asunto económico, o bien como materia de asentamiento para la hacienda o aun como cuestión de derecho por parte de la Corona[9] ayudan a entender la complejidad del tema: ¿de qué manera el enfoque del derecho (de la monarquía / del imperio de España) y la actitud española se relacionan con los derechos y costumbres prehispánicos en las Indias? El sector indio juega un papel fundamental para entender el problema, dado que la Corona admite tales derechos y pretende respetarlos. Si, de acuerdo con Assadourian,[10] el Rey deviene propietario en 1591, entonces los debates para llegar a esa condición son esenciales para definir un

7 Barrientos Grandón (2004) 683–686 (notas 46 y 194).
8 Peset y Menegus (1994) 563–599, 566; Ots Capdequí (1925), Seed (1995).
9 Ots Capdequí (1946).
10 Assadourian (1994) 14: «Felipe II se declarará propietario de todas las tierras y, dando una parte a los indios, cederá o convalidará la transferencia de la otra parte a los españoles, obteniendo de éstos un abultado ingreso para la real hacienda.» Respecto al tema de las divisiones en dos «republicas», véase Semboloni (2007) 22, 147–148, 194, 273, 298–299, 410. La primera aparición en Nueva España se tiene con el virrey Martín Enrique de Almansa en el *Advertimiento* al Conde de La Coruña. su sucesor (25.IX.1580): «3. Ya traerá V. S. entendido que dos repúblicas que hay que gobernar en esta tierra que son indios y españoles que para lo que principalmente S. M. nos envía acá es para lo tocante a los indios y su amparo […].»

derecho basado en principios nuevos – o, al menos, renovados – que constituirán al final del camino la base del derecho indiano.

El gobierno español se asienta en 1591 con las reglamentaciones de las tierras, hecho que lleva a la definición de la legitimidad de la soberanía:

> Por haber Yo sucedido enteramente en el señorío que tuvieron en las Indias los señores que fueron de ellas, es de mi patrimonio y corona real, el señorío de los baldíos, suelo y tierra de ellas que no estuviere concedido por los señores reyes mis predecesores o por mi, o en su nombre y en el mio con poderes y facultades especiales que hubiéramos dado para ello.[11]

Con esta Real Cédula del 1 de noviembre de 1591, el Rey Felipe II y su Consejo de Indias definen tanto los derechos sobre las tierras como la extensión de éstas y, en consecuencia, definen la soberanía sobre ellas. Resulta claro que el Rey es soberano sobre las Indias, que el derecho de conquista le da la supremacía sobre los derechos de los Reyes prehispánicos y, con ella, la posesión de sus tierras. Mantiene, sin embargo, según el derecho de gentes – por lo menos en lo oficial – los derechos y las costumbres de los pueblos «conquistados» siempre que no entren en conflicto con las leyes españolas. Se legitiman las posesiones de los indios previas a la conquista bajo el derecho de Castilla, el que, al encontrarse, por un lado, con los usos y costumbres indígenas y, por otro, con la fuerza que tenía el derecho canónico por el tipo de conquista (donación del Papa), da lugar a un nuevo derecho para las Indias llamado derecho indiano. Han pasado casi cien años desde el descubrimiento de América para el asentamiento formal de su dominio.

2 La cuestión doctrinaria en la primera temporada de la colonia

a) Una visión jurídico-teológica: Palacios Rubios y Matías de Paz

La controversia entre los frailes y los juristas acerca de la servidumbre de los indios, que desembocaría en una nueva reglamentación, mas no en la abolición de la servidumbre, lleva a la Corona a la convocatoria de la Junta de Burgos en 1512. Palacios Rubios es comisionado por la Corona para escribir un tratado acerca de la disputa del derecho de conquista de los españoles, el método para gobernar a los indios y determinar los principios teóricos que

11 Real Cédula (1 de Noviembre, 1591), en: Cedulario de Tierras (1991) 273–274.

orientarían a los legisladores del Consejo Real. Su trabajo, fechado entre 1512 y 1516,[12] ofrece una visión española de la cuestión del acceso a la tierra y su soberanía por parte de la Corona y versa sobre los principios generales, mas no sobre las normas de conducta de la Corona. En tal precepto se basan los legisladores para interpretar los principios que luego aplicarán en las leyes y, por esa razón, a veces éstas resultan en la práctica distantes de aquellos.

Sin tocar el asunto de la tierra de manera explícita, Palacios Rubios se cuestiona acerca de la naturaleza y el alcance de la potestad Civil o Regia, si pueden los indios tener dominio sobre las cosas, y qué derecho tiene la Corona sobre aquellos. Palacios Rubios tiene que fundamentar, necesariamente, el derecho de la Corona sobre el indio y apela a la legitimidad de la Corona en el derecho canónico,[13] como de *consuetudo* en el tiempo de los Reyes Católicos:

> Por eso se dignó concederte a ti, Rey gratísimo […] victorios triunfos y milagros combates […]. Con justicia la sede Apostólica te nombra Rey Católico por antonomasia […] [el Rey] quiso saber qué tributos y servicios podía exigírseles […] para dar debida cuenta de un pueblo entregado a su custodia con suprema confianza por Dios y por la Iglesia Romana.[14]

Sin olvidar que el jurista Palacios Rubios escribió el Tratado de Indias dos años después del de Navarra, no sólo para desentrañar los problemas jurídicos que la Corona había encomendado a su juicio, sino también para darle título legitimo a su Rey en los dos casos.[15] La posición hasta ahora descripta permite formular la pregunta de si era el derecho canónico el sustento de legitimación de la soberanía de la Corona. De acuerdo con Palacios: «en cuanto hombres […] los isleños» se les explicó que «el mundo entero y la potestad sobre él residen en el Papa, el cual hizo donación y concesión de la provincia en que viven a Vuestra Majestad».[16] Entonces: si la potestad reside

12 López de Palacios Rubios (1954) XIII [cronologia].

13 López de Palacios Rubios (1954) 76: «Resulta […] que el poder y la jurisdicción emanan de Dios, por el cual reinan los Reyes. Sin embargo, la consecución del poder y del dominio o el uso de la jurisdicción no siempre proceden de Dios, como sucede cuando el modo de llegar al poder o jurisdicción es malo o ilícito, como […] cuando proviene del perverso apetito del hombre, […] o cuando se emplea contra la justicia divina el poder concedido.»

14 López de Palacios Rubios (1954) 3–4.

15 Sobre el tema, ver Zavala (1967–1968).

16 López de Palacios Rubios (1954) 36.

en el Papa, ¿ocurre así aún después de la concesión y donación? Y, si así fuera, ¿el papa podría revocarlas eventualmente? A sabiendas de que las respuestas a estas cuestiones escapan a los alcances del presente análisis, las dudas quedan planteadas.

En caso de que la potestad es del papa todavía y sólo la otorgó en concesión, la soberanía fundada en el derecho canónico es una soberanía compartida. Se entiende por esto que el rey está obligado a cumplir los mandatos del papa, porque, de no hacerlo, éste puede retirarle tal concesión. Pero también esta hipótesis puede resultar ambigua: en el capítulo quinto, Palacios Rubios se ocupa del dominio, la potestad y jurisdicción que la Corona tiene sobre las islas y sus habitantes. Es explícito al mencionar que el supremo dominio, la potestad y jurisdicción sobre las islas pertenecen a la Iglesia, la cual puede hacer donación a perpetuidad.[17] Aun cuando la palabra «perpetuidad» pareciera sugerir que la Iglesia no puede revocar tal donación,[18] Palacios Rubios mismo despierta la duda cuando dice: «la entrega por consiguiente, no es necesaria en cuanto al dominio, sino solamente en cuanto al usufructo».[19]

En el apartado de los derechos de los indios, el texto menciona la cuestión del dominio de la tierra. Palacios Rubios llega a la conclusión, con base en todas las doctrinas jurídicas importantes de aquel momento, de que los isleños son hombres legalmente libres y no esclavos legales: «esta ingenuidad o libertad, así como el dominio sobre otras cosas, si la tenían, la conservaron después de recibir el sagrado bautismo».[20] La legitimidad de tener sus propiedades existe en el momento de la conversión a la fe, más aún después del bautismo, y lo confirma diciendo: «ni la perdieron [la libertad y, en consecuencia, el dominio sobre sus cosas] en modo alguno al ser cautivados por V. Serenísima Majestad, porque al llegar y acercarse a ellos los cristianos, anunciándoles nuestra fe, […] la aceptaron espontáneamente».[21] Si bien para

17 López de Palacios Rubios (1954) 128–129: «el Papa Alejandro VI concedió y donó esas islas con todos sus dominios […] derechos, jurisdicciones y pertenencias a vosotros y a vuestro herederos […], a perpetuidad». En la edición del texto se citan las cinco bulas de Alejandro VI.

18 López de Palacios Rubios (1954) 130, más adelante define que la donación o concesión, o privilegio pontificio, pasa en el acto *ipso iure*, sin necesidad de entrega alguna de la tierra, transfiriéndose directamente el derecho de los dominios.

19 López de Palacios Rubios (1954) 134.

20 López de Palacios Rubios (1954) 32.

21 López de Palacios Rubios (1954) 32.

Palacios Rubios había guerra justa en el momento en que los pobladores «infieles, conocida la palabra de Dios, no quieren someterse a ella, sino que la combaten y a la iglesia»,[22] afirma, sin embargo, que éste no es el caso de los isleños, que no ofrecieron resistencia y, por ende, no perdieron su libertad primitiva[23] ni su pertenencias, por lo que se puede inferir, aunque el autor no lo dice, que en el caso de las Américas no había guerra justa; los isleños pueden, entonces, mantener el dominio de las cosas y de las propiedades que tenían después de su conversión.[24] Así, el análisis hecho por Palacios admite la siguiente lectura: los indios tienen derecho a las cosas que tenían antes de la llegada de los españoles.

Con la propiedad de los indios admitida y justificada al amparo del derecho canónico y del derecho positivo, que él define de gentes, Palacios distingue los estados de los indios en el capítulo que trata del «poder y jurisdicción que los señores isleños, llamados 'Caciques', tenían sobre sus súbditos, para dilucidar si actualmente, después de que estos recibieron bautismo, conservan aquéllos y pueden ponerlos por obra». Palacios constata el hecho de que estos señores, aun teniendo derecho, «no lo pueden ejercer por prohibirlo Vuestra Majestad». Sostiene, con base en la doctrina de Inocencio III,[25] que los caciques tienen todo el derecho de usar sus poderes. Sus conclusiones se pueden sintetizar en el derecho que tienen los indios a sus propiedades, en el reconocimiento a las diferencias entre éstas, como también en el deber de la Corona de salvaguardar los bienes de sus vasallos y de reconocer y respetar estos derechos, aun imponiendo sus normas y sus leyes para gobernar estas tierras.

22 López de Palacios Rubios (1954) 36.

23 López de Palacios Rubios (1954) 36–37: «Libertad primitiva dada por Dios a todos los hombres».

24 López de Palacios Rubios (1954) 39: «el dominio que in común o in particular tenían, licito y justamente, antes de convertirse y quedar sometido a Vuestro poder, lo conservan hoy porque al tornarse Cristiano y súbdito vuestro no lo perdieron.»

25 López de Palacios Rubios (1954) 69: «esos señores y caciques, antes de su conversión al Cristianismo, no tenían en absoluto poder alguno, ni prelación ni jurisdicción por propio derecho, sino en virtud de un cierto consentimiento precario por parte de la Iglesia, y que tampoco los tienen hoy i pueden usarlos, por prohibirlo Vuestra Majestad […]. Para aclarar esta conclusión, es necesario arrancar de los orígenes y proceso del poder y de la jurisdicción, como lo hace Inocencio en su comentario […].» Las Casas que tradujo el documento citado de Palacios Rubios, comenta este párrafo con la siguiente nota marginal: «*Muy Absurdo*».

El tratado de Matías de Paz[26] es más transparente respecto del dominio de la tierra. En contraste con Palacios Rubios, la concepción de Paz resulta en favor del poder temporal del papado y de la legitimidad de la guerra a los indios, siempre que esté justificada por la fe en Dios y no sea por ambición humana: «Cualquier Príncipe puede, con la autoridad del Sumo Pontífice, […] autoridad que no dudamos poseyó nuestro monarca, atacar a los infieles, enemigos de nuestra fe, y someter sus tierras al yugo del redentor, a fin de que el nombre de éste […] se propagase por el orbe de la tierra.»[27] Paz enuncia las doctrinas que admiten la servidumbre después del bautizo, referentes a la restitución de los bienes a los infieles:

> que los que se hubieren enriquecido con la servidumbre que nos ocupa, no están obligados a la restitución, porque nadie tiene por qué hacerla de las cosas que adquirió con justo título. Y siendo así que las tales personas han adquirido esos bienes con justo título, […] por haber sido los indios entregados a su poder como esclavos, la consecuencia es que no están obligados a la devolución.[28]

Afirma, no obstante, que hay otra doctrina que no permite la servidumbre después del bautizo, porque un hecho tal sería propio de un gobierno despótico, y reconoce que los indios no podrán ser hechos esclavos, repitiendo los principios de Palacios Rubios: «que cualquiera que hasta aquí [conversión a la fe] los haya oprimido con despótica servidumbre, una vez convertidos a la fe, está necesariamente obligado a la restitución, por lo menos del daño inferido y de la ganancia obtenida».[29] Sostiene que el dominio de la tierra pertenecería a los cristianos, pero distingue el dominio de prelación del dominio posesorio: a la Corona sólo correspondería en tal caso el primero, potestad que se ejerce sobre el pueblo y que se llama *regnativo*. En cuanto al dominio posesorio, aquel sobre los bienes temporales, pertenece decididamente a los infieles si ya lo gozaban antes de la conquista. De hecho, Paz llega a las siguientes conclusiones: un príncipe infiel tiene dominio legítimo y, si se convierte a la fe, no puede ser privado de él. Pero aun si no se convirtiera, no sería legítimo despojarlo del dominio, según lo dicho por

26 Paz (1954) 211–262. Fray Matías de Paz fue teólogo en la Junta de Burgos, en el tratado del 1512 su argumentación es la justificación de la conquista. El tratado se focaliza en los principios de la ética de la conquista, como sustento de legitimación de la corona. Véase Carrillo Cázares (2000) vol. I, 68.

27 Paz (1954) 215.

28 Paz (1954) 217.

29 Paz (1954) 223.

Santo Tomás. Por otra parte, el dominio de prelación es el que se ejerce sobre el pueblo, y de éste pueden ser privados los infieles. Sólo la Iglesia puede concederlo y quitarlo. Mas si ella no lo hace, entonces nadie puede hacerlo.[30]

Los dos tratados analizados se prepararon en respuesta a la consulta del rey, hecho que indica que éste no tenía claro todavía su derecho de dominio. Las dudas reinantes dieron lugar a la instauración de un esquema de gobierno y de dominación *de facto*, lo que permite concluir que, aun cuando la conquista había terminado de hecho, no había concluido de derecho. No se puede instaurar un dominio sin fijar sus principios y, menos aún, sin saber cuáles son los derechos y deberes de la monarquía.

b) Una visión jurídico-teológica: Bartolomé de las Casas y Alonso de la Vera Cruz

En la fase inicial de la conquista,[31] la cuestión de la tierra crea para la Corona la necesidad de desarrollar una política de población en los territorios conquistados en dos frentes: uno, relativo a los indios y a su integración en el orden español y, otro, relativo a los españoles y su enraizamiento con normas adecuadas. La articulación de estos dos momentos genera un debate entre los frailes que veían, por un lado, la legitimidad del Gobierno de la Corona española en la donación pontificia y, por otra parte, la apropiación indebida por parte de la Corona de la tierra americana perteneciente a los indios. En esta controversia, que gira en torno de la naturaleza del indio, de la manera de concebirlo y de dominarlo, se destacan, por su distanciamiento de las interpretaciones teológicas preponderantes, las posiciones de fray Bartolomé de las Casas y de fray Alonso de la Vera Cruz.

Según este último, el emperador y el papa sólo pueden disponer de la jurisdicción, mas no de la propiedad de las tierras; además, la soberanía procede del pueblo y si el gobernante se vuelve un dictador injusto (tirano), merece ser derrocado.[32] Vera Cruz, como Las Casas, articula su doctrina invocando los principios jurídicos (llamados por él «títulos legítimos») que

30 Paz (1954) 239 y 245.

31 La cronología resulta siempre de difícil determinación respecto a los temas que se analizan; se remite al siguiente estudio de las fases de instauración del orden virreinal en el siglo XVI: Semboloni (2007) 264–320.

32 Gómez Robledo (1984) 320. Se refiere al siguiente texto de fray Alonso de la Vera Cruz: *De dominio infidelium et iusto bello*.

tiene la Corona para el dominio de América. El primer título, el fundamental de la donación pontificia,[33] define los principios para dominar, es decir, someter a la población aborigen al imperio católico en función de la propagación de la fe de Cristo.[34]

La posición de Las Casas acerca de la naturaleza del indio se sustenta en la concepción de la Iglesia primitiva que tiene como objetivo la propagación de la fe con mansedumbre cristiana. Él denuncia la idea de la conquista militar y, en contraste, con base en la lectura de la bula *Inter Coetera* (1493), funda la legitimidad del Rey para gobernar las Indias en el consentimiento voluntario de los indios para la conversión a la fe cristiana, proceso en el que el Rey es mero portavoz de los designios divinos. Además, los indios nunca se habían opuesto a la fe desde que la conocieron y, por esto, no existe *casus belli* para declararles la guerra, que de todos modos no podía ser declarada por el espíritu mismo de la vocación cristiana. Así que, si no existe la guerra justa, no puede justificarse la esclavitud,[35] que es una consecuencia de aquella. Los indios no tienen por qué estar en servidumbre y tienen derecho al dominio de sus cosas.[36]

En fray Alonso de la Vera Cruz se percibe una posición más moderada. Él nunca llegó a pedir una potestad ejecutiva en su diócesis para gobernar a los indios, como en el caso de Las Casas, pero en su tratado también expresa una posición contraria a la «guerra justa» a los indios[37] por el mero hecho de ser infieles y define cuáles son los títulos legítimos e ilegítimos[38] para invocar la

33 Bulas Papales de Alejandro VI «Inter Coetera», 1493. Véase Sánchez Bella (1993).

34 Sepúlveda (1975) 69.

35 Acerca de la esclavitud, Las Casas se remite a la teoría aristotélica monástica y demuestra la plena capacidad de entendimiento del indio. Casas (1957–1958) vol. IV, 33.

36 En torno de la donación pontificia se abre un intenso debate sobre los métodos justos para propagar la fe, en el que se plantea, inicialmente, la naturaleza infiel del indio, cualidad que lo convierte en objeto de dominación. Este argumento está presente en Casas (1957–1958), vol. IV, 28.

37 Sobre la Guerra Hecha a los indios, cap. IX, en: Gómez Robledo (1984) 315, 320.

38 Gómez Robledo (1984) 317–320: «*Relectio de dominiun Infidelium*: 9° y 10° dudas. Títulos Ilegítimos: I la infidelidad de los indios. II la pertenencia de iure del nuevo mundo al antiguo imperio romano. III los agravios de los indios a los españoles. IV la posición de los indios a predicación de evangelio. V la renuencia de los indios a abrazar la fe. VI los pecados contra natura de los indios. VII el atraso mental y amencia de los indios. VIII y la conquista por órdenes de Dios.» «[…] Estas argumentaciones no legitiman la conquista por parte de los españoles […]» «Títulos legítimos para la conquista: I la obligación que tienen los nativos de recibir la fe, y a cuyo cumplimiento puede compelerlos el empera

guerra: en el momento en que se «definen los títulos legítimos, la conquista es aceptada y aún se pone un derecho que parece justo ya se tiene por legítima la misma».[39] Fray Alonso mezcla intereses terrenos con espirituales y asume la defensa del poder directo del Papa sobre lo temporal; se cuestiona[40] si podía el emperador de Castilla declarar una guerra justa. Afirma que existen dos grupos: los que sostienen que los infieles no tienen dominio ni jurisdicción como tampoco derecho a sus bienes[41] y los seguidores del Papa Inocencio IV, que atribuyen a los infieles el verdadero dominio y la verdadera posesión y jurisdicción.[42] La conclusión del fraile es que la guerra a los infieles es «lícita» cuando son hostiles a los cristianos, pero éste no fue el caso de los indios de América. Subraya un punto fundamental: al principio pudo haber injusticia por parte del que empezó la guerra pero, una vez consumada la victoria, puede haber justicia en la retención del territorio.[43] Es claro que, de esta manera, el fraile legitima al rey en lo que toca al dominio *regnativo* de América, pero concluye diciendo que, aun cuando se justifica el imperio, no se justifica la privación del dominio de los señores naturales ni el despojo de la propiedad personal.

Se puede, entonces, concluir que, aunque las posiciones de los dos frailes difieren en puntos sustanciales, las dos demuestran que, según los principios jurídico-teológicos, no existe razón válida para privar a los indios del dominio de sus cosas, en particular del derecho de propiedad de la tierra. Este

dor. II esa misma obligación, y a cuyo cumplimientos puede compelerlos el romano pontífice. III dar un príncipe cristiano a los conversos. IV el régimen tiránico de los príncipes bárbaros. V la antropofagia y los sacrificios humanos. VI las alianzas entre los españoles y otros pueblos indígenas, señaladamente los tlazcaltecas. VII la elección libre y voluntaria por parte de los indios. VIII el *ius communicationis et commercii*, con otros derechos derivados o anexos a él.»

39 Gómez Robledo (1984) 322.

40 Gómez Robledo (1984) 322, Décima duda.

41 Gómez Robledo (1984) 320: «Por todas estas definiciones jurídicas hay dos grupos que sostienen que con posterioridad a la venida de Cristo no hay ninguna jurisdicción entre los infieles como tampoco ningún dominio o soberanía verdadera o legítima entre los infieles […] según la interpretación de doctor Arias de la leyes de Toros, según el Capítulo *de rerum divisione* de la *Instituta de Justiniano*.»

42 Gómez Robledo (1984) 322. Por más que Inocencio IV defienda el argumento de que hay dominio legítimo entre los infieles añade, sin embargo, que por lo menos con respecto a los infieles que fueron súbditos del imperio romano, podría el papa mover guerra contra ellos si no obedecen ni quieren someterse.

43 Gómez Robledo (1984) 322. Ver también Heredia (2008) 195.

debate crea una situación delicada en el Consejo de Indias, porque tiene que hacer frente a las quejas levantadas por los frailes, según las cuales los españoles se están apropiando indebidamente de tierras a las que no tienen derecho. Debe, además, solucionar la situación crítica de las finanzas españolas, que llegarán a jugar un papel fundamental en la definición de la política en los años sucesivos.

3 La actuación política de la Corona a través del Cedulario de Tierras

Del análisis previo se puede concluir que el derecho de propiedad en América emana del monarca español y encuentra su fundamento en la donación alejandrina.[44] Según Ots Capdequí, la conquista y colonización de América fueron, en sus orígenes, una empresa privada,[45] no de Estado, debido a la situación de la Corona, que todavía no había alcanzado la unidad política. Los debates y los tratados crearon, de hecho, una doctrina jurídica que permitió a la Corona aplicar un sistema jurídico formal válido en toda América española.

En las disposiciones recolectadas en el Cedulario de Tierras, editado por Solano,[46] se identifica la incertidumbre política de la Corona y la aspiración por aplicar un modelo lo más provechoso posible para las finanzas estatales, así como el escaso interés sobre la causa india. A través de la lectura del Cedulario de Tierras se infieren etapas en la política de la Corona marcadas por eventos coyunturales como la Junta de Burgos de 1512 o la toma de posición de la Corona en la Real Cédula de 1529, en que afirma su suprema jurisdicción y soberanía respecto de la tierra. Se puede identificar otra fase con la voluntad de la Corona de definir más claramente el derecho que tienen los indígenas sobre la tierra, como en la Cédula de 1551, y, la última etapa, que abarca desde 1568 hasta 1591, muestra el proceso de definición de la propiedad por parte de la Corona.[47]

44 Ots Capdequí (1946).

45 Ots Capdequí (1925) 8–9: «Las capitulaciones […] demuestran el predominio del interés privado en la organización y sostenimiento de las expediciones descubridoras».

46 Francisco de Solano Pérez Lila (1930–1996), en una gran labor de investigación, compiló la legislación agraria colonial, como expresa el mismo título de su obra en la época 1497–1820: Cedulario de Tierras (1991).

47 En este trabajo se quiere dar una aproximación de las temáticas que resaltan la importancia de la tierra y su cuestión jurídico-política, no pretende ser un análisis exhaustivo.

a) Primera fase: 1497–1512

Debido a la influencia feudal, la corona aplica en un primer momento el derecho de Castilla; los principios de dominio sobre la tierra se caracterizan por la confusión entre lo que es patrimonio del rey en tanto persona y del rey como jefe de Estado.

La política de la Metrópoli es en favor de poblar este nuevo territorio (véase una de las primeras provisiones, de 1499, todavía muy general).[48] En 1503, una provisión dada a Nicolás de Ovando introduce la categoría de indios por el acceso a la tierra: «por lo que cumple a la salvación de las ánimas de los dichos indios en la contratación de las gentes que allá están, es necesario que los indios se repartan en pueblos en que vivan juntamente».[49] Define, además, que los indios son libres, y reconoce, inclusive, las jerarquías de la sociedad indígena: «Mandando a cada cacique que tenga cargo de cierto número de los dichos indios para que haga ir a trabajar donde fueren menester».[50] Considerado que se decide moverlos de una tierra a otra, pareciera indicar que no se tiene en cuenta ningún derecho de posesión de los indios; en contraste, el mismo hecho de que los definieran libres, les confería el disfrute de sus derechos, como el de sus posesiones. Si las reducciones de los indios ocurren en función de una mejor evangelización, la Corona busca generar tierra para repartir. Se empieza a ordenar, así, un sistema fundado en la territorialidad, que permite un mayor control.

Las escasas indicaciones encontradas hasta ahora demuestran que la Corona reconoce la libertad de los indios, al menos legalmente; reconoce cierta autoridad en las sociedades indígenas, pero no proporciona ningún término preciso. Sólo se puede especular que la Corona todavía no define sus derechos y que se limita, bajo principios generales, a gobernar en lo particular. Respecto a su propiedad, el rey reconoce como título legal sólo las donaciones hechas por ellos o en su nombre a nivel formal. ¿Y a nivel informal? En

De hecho se dejan abiertas una serie de preguntas como por ejemplo: ¿Cuál fue la relación del Cedulario de Tierras con otras normas importantes y pertinentes en el siglo XVI, como el *Cedulario* de Encinas, las *Leyes Nuevas* (1542) y las *Ordenanzas de Población* (1573)?

48 Ots Capdequí (1925) 106–107: «Real Provisión y los Reyes Católicos eximiendo durante veinte años de alcabalas e impuesto a todos […], 21 de mayo de 1499».

49 En las Instrucciones Ovandinas del 20 y 29 de marzo de 1503 se introduce la categoría de indios por el acceso a la tierra, refiriéndose a las reducciones de los pueblos de indios. Véase Ots Capdequí (1925) 110.

50 Ots Capdequí (1925) 113.

las instrucciones a Diego Colón en 1509, los Reyes reconocen la propiedad a los indios y sus herederos, siempre que se les considere bajo el derecho español, dado que se refieren a las tierras concedidas según las provisiones Ovandinas.[51] El hecho de que se reconozca la propiedad a los indios no significa que se tengan en cuenta sus posesiones o el derecho previo a la llegada de los españoles. Simplemente, que bajo el derecho de Castilla se les conceden, legitimándolas, otras propiedades. De esta manera, no se mantiene ningún derecho previo, sino que se reconoce un derecho nuevo para estos pobladores.

b) Segunda fase: 1513–1529

Las disposiciones que se promulgan a partir de 1513 reflejan una atención distinta de la Corona a problemas antes no considerados. Se atribuye el viraje a las Juntas de Burgos y, de acuerdo con Zavala,[52] se pueden identificar en el trabajo de Palacios Rubios y de Matías de Paz los principios y fundamentos de estas leyes. La introducción de la categoría de indio y la del interés por su bienestar pueden representar, por una parte, la respuesta a los debates sostenidos por los frailes y, por la otra, la voluntad de sistematizar, y, por ende, controlar el segmento indiano. Se promulgan disposiciones que reglamentan los gobiernos de indios, y se empieza a definir el acceso de ellos a la tierra concedido por la Corona. Se introducen no sólo principios generales, sino preceptos concretos que definen, por ejemplo, las dimensiones de las tierras a conceder. Las disposiciones sólo consideran los principios del derecho de Castilla y, aun cuando se mencionan los derechos previos a la conquista, *de facto* se priva a los indios de tales derechos en el momento en que se instaura el régimen español de acceso a la tierra.

Los efectos del debate en la Junta de Burgos sobre la naturaleza del indio se pueden encontrar en las «Ordenanzas para el buen tratamiento de los indios»,[53] del 23 de enero de 1513. En ellas, la Corona aún no habla de derecho de los indios, sino que introduce un reconocimiento a sus anteriores propiedades; se definen las medidas de las tierras que se les otorgan a los indios en propiedad común y privada, y en estos casos sí se define que la

51 Ots Capdequí (1925) 116: «Instrucciones a Diego Colón [...], Valladolid, 3 mayo 1509».
52 Zavala (1954) XXII.
53 Cedulario de Tierras (1991) 117–118: Leyes de Burgos, Ley primera.

Corona ya no tiene ningún dominio posesorio sobre la tierra concedida a los pueblos y a los indios.[54] La Corona sabe que en esta cuestión existen problemas reales y, por ello, prevé para los indios la concesión de tierras distintas a las de su posesión original. Esto permite conjeturar que las propiedades concedidas se fundan en el derecho español, y no en el derecho prehispánico. Se puede pensar, también, que estas medidas son el resultado del debate acerca de la «guerra justa» y la legitimidad del derecho de los infieles, polémica en la que se pide el reconocimiento de éstos y el resarcimiento de los daños ocasionados en caso de violación de sus derechos. En apariencia, la Corona y el Consejo de Indias encuentran un término medio entre la obligación en favor del derecho reconocido a los indios y las posibilidades reales de solucionar un problema que implicaba, por un lado, los intereses del segmento español que se había aprovechado de tales tierras y, por otro, la imposibilidad de regresar bienes o indemnizar a los indios afectados, considerado el malestar de las Arcas Reales.

La segunda ley de Burgos reconoce la diferencia ya mencionada entre cacique e indio,[55] lo que revela una nueva disposición para organizar y normar el repartimiento de la tierra, con el propósito de lograr un mayor control del territorio mismo. En una provisión de 1516, aparece la división de los indios por categorías, con sus diferentes privilegios y las formas y normas de gobernar de los caciques, aplicado sólo para las Antillas, donde ya la presencia de los indios era muy limitada. A los caciques se les reconocen sus privilegios al concederles una diferente cantidad de tierra y sus derechos para gobernar a los indios.[56] Y en 1523, cuando se dictan las instrucciones a Hernán Cortés, la Corona aclara: «y se les podrán dar, sin perjuicio de terceros, para propios».[57] La mención de daños a terceros revela una mayor atención a las propiedades, aunque no se define de qué manera se los puede perjudicar.

¿La Corona está interesada en el bienestar de los indios o, más bien, está construyendo un proyecto de control del territorio? ¿Busca definir su potes-

54 Cedulario de Tierras (1991) 117.

55 Cedulario de Tierras (1991) 118.

56 Cedulario de Tierras (1991) 121–124: Instrucción dada a los padres de la orden de San Jerónimo, Madrid, 13 de septiembre, 1516.

57 Instrucciones de Carlos V a Hernán Cortés sobre el tratamiento de los indios, cuestiones de gobierno y recaudo de la Real Hacienda, Valladolid 26 de junio de 1523, en: Documentos Cortesianos (1990) 265–271, 269.

tad, articulando su poder en la sociedad en forma distinta, fomentando en el segmento indio una fidelidad que puede equilibrar el poder de los españoles ya residentes en América? Respecto al acceso a la tierra, la Corona no define aún sus propiedades en forma clara, pero ya considera las tierras sin título como baldías.

c) Tercera fase: 1529–1551

En 1529 una Real Cédula enviada al Obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal, presidente de la Audiencia de Santo Domingo, es más específica respecto a la propiedad y la postura misma de la Corona. Ésta se reserva los montes y árboles de Brasil y bálsamo y droguerías, pero lo más interesante es que sí define la suprema jurisdicción y la soberanía como asunto reservado a la Corona. Y a los que tienen justo título sólo les pueden enajenar las tierras por el crimen de lesa majestad y el pecado *contra naturam*.[58] De aquí en adelante, las definiciones de la potestad de la Corona son mucho más claras respecto al primer periodo: ya se tiene una definición de soberanía, que distingue los dominios del suelo y del subsuelo. Según Ots Capdequí, que se remite a Solórzano, la Corona considera el subsuelo como realengos y, por esto lo va otorgando en concesión. Respecto de las minas – fuentes indudables de riqueza – el trabajo de Matienzo,[59] indispensable para entender la posición en que quedaron los indios, propone que el indio tiene la posibilidad de acceso a la mina como descubridor,[60] lo que equivale, en pocas palabras, a otra ruptura con el sistema señorial del poder jerárquico. Entonces, ¿hasta qué punto los derechos de dominio de los indios son válidos? ¿En el dominio del subsuelo los indios no tienen derechos? Resulta claro que se empieza a considerar a las Indias como propiedad de la Corona española: se determinan las reglas para el reparto de tierras, y para quien las puede conceder, y los elementos necesarios para que éstas sean legitimadas por un título.[61]

58 Cedulario de Tierras (1991) 140–144: Real cédula al Obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal presidente de la Audiencia de Santo domingo […], 15 de enero, 1529.

59 Matienzo (1967).

60 Ots Capdequí (1925) 35.

61 Cedulario de Tierras (1991) 153: «Real Cédula a la Audiencia de la Nueva España permitiendo reparto de tierras, aunque obligados a llevar Confirmación Regia. Ocaña, 17 febrero, 1531», y 150: «Real Cédula a Francisco Pizarro, Gobernador del Perú permitiendo que

No debe olvidarse el mecanismo de legitimación del título, que prevé la Confirmación Real, cuestión que escapa a los alcances de este trabajo.

Otro cambio de política, debido seguramente a los debates en el seno del Consejo de Indias y a las acciones de los frailes agustinos y dominicos, con la introducción de dos nuevos elementos jurídicos en las provisiones, a saber, las tierras de los indios nobles, y la propiedad de las tierras adscritas a los templos prehispánicos. La Corona reconoce parcialmente algunas posesiones de tierra, mas no por la prevalencia de un derecho prehispánico: la cuestión de la tierra en Chalco[62] es ilustrativa de la controversia entre la legitimidad de la propiedad y el derecho a que está sometida. Por otro lado, en una Real Cédula, la Corona reconoce la propiedad adscrita a los templos prehispánicos.[63] Se puede decir, entonces, que la Corona reconoce un derecho previo a la conquista hasta entonces ignorado y cambia, así, su postura política y sus principio generales. ¿Por qué la Corona busca reconocer este derecho? ¿A favor de quién?

d) Cuarta fase: 1551–1591

En 1551, a petición de la Corona, la Audiencia de Lima prepara una relación sobre las tierras llamadas del Sol, del Inca o de los caciques, y de los españoles que se han apropiado de dichas tierras.[64] La decisión acerca de la política a

se repartan tierras, solares y caballerías entre los conquistadores y pobladores con cinco años de residencias, Toledo, 21 de mayo de 1534».

62 El debate acerca de la tierra de Chalco está fechado en 1540–1545; la figura principal es el visitador Tello de Sandoval. Véase Ruiz Medrano (1991) 233–238; Cedulario de Tierras (1991) 150–155.

63 Cedulario de Tierras (1991) 155: «Real cédula al Virrey de la Nueva España para que informe sobre las propiedades adscritas a los Templos prehispánicos, Valladolid, 8 octubre 1536».

64 Cedulario de Tierras (1991) 183–184: «Real Cédula a la Audiencia de Lima para que averiguarese cuáles eran las tierras llamadas del Sol, cuales sus propietarios actuales y con qué títulos la ocupaban, Valladolid, 20 julio 1551. […] en esas provincia hay muchas tierras que solían llamar del Sol, otras del Inga o de los caciques de ellas, las cuales tierras solían labrar los indios para el dicho Sol y para el dicho Inga o caciques, ya de poco tiempo a esta parte los españoles que están en esta tierra han tomado a los indios alguna de las dichas tierras y sus rozas. Y convendría proveer como las dichas tierras se tornasen a dichos indios o a Nos, o las que así llamaban del Sol se aplicasen a las Iglesias, salvo que alguna parte estuviese ocupada en la fundación de algún pueblo, porque por la dicha parte se podría dar otra tal que se aplicase a quien de derecho la había de haber. […]

seguir por parte de la Corona no deja espacio a dudas: las tierras del Inca son del Rey, según el derecho de conquista.[65] La apremiante situación financiera de la Metrópoli empieza a revelarse ya en la Real Cédula del 20 diciembre de 1553,[66] en la que se busca organizar el sistema de tributación en favor de la Corona bajo los principios prehispánicos. Estas disposiciones parecen reflejar una situación conflictiva en los poderes institucionales españoles en América. Un ejemplo de lo anterior se encuentra en la Cédula en que se prohíbe al Cabildo repartir tierra:

> A Nos se ha hecho relación que vosotros [cabildo] os habéis entremetido y entrometéis en dar y repartir solares fuera de la traza, en perjuicio de los indios […] se os prohibiese que no diese los dichos solares. […] Y visto por los del nuestro Consejo de las Indias fue acordado que […] lo ha de hacer [repartir y dar tierra] nuestro Virrey.[67]

La política delineada por la Corona según se lee en la disposición de 1560[68] a favor del bienestar de los indios busca una reducción más efectiva de los indios en pueblos, con un cuidado especial en mantener la propiedad que dejarían. Este celo puede ser visto como una atención de la Corona para no entrar en conflicto con los derechos de propiedad prehispánicos, acompañada por el interés en obtener más tierras baldías para repartir.[69] En el

nos enviareis relación de leer, juntamente con vuestro parecer, para que […] las de los dichos Ingas, si pertenece a Nos o a nuestra disposición.»

65 Aunque la disposición trate del caso especifico de la provincia del Perú, la citación se inserta en la voluntad de la Corona de determinar el tipo de su dominio posesorio o de prelación, lo que finalmente define un precedente que resulta relevante para todos los territorios en las Indias.

66 Cedulario de Tierras (1991) 185–186. Valladolid, 20 de diciembre, 1553: «Real Cédula para que se averigüe sobre el modo de tributación y régimen de propiedad de la Tierra […] cuyas eran las tierras y heredades y términos que los indios poseían, y si los que pagaban tributo eran solariegos y como respondían con los tributos al señor de sus tierras, o si era la paga por razón del señorío universal o particular de los señores.»

67 Cedulario de Tierras (1991) 191. Valladolid, 23 de mayo, 1559: «Real Cédula a la ciudad de México ordenando que todas las tierras y solares sean dados por el virrey y nunca por la ciudad».

68 Cedulario de Tierras (1991) 193. Toledo, 19 de febrero, 1560: «Real Cédula de la Nueva España insistiendo en que se junten en pueblos los indígenas dispersos. Resguardándoles la propiedad de los lugares que abandonaban. […] que no se les quieran a los que así poblaren las tierras y granjerías que tuvieren en los sitios, que dejaren, antes proveeréis que aquellas se les dejen y conserven como las han tenido hasta aquí.»

69 Cedulario de Tierras (1991) 198–199: «Ordenanzas de les Reales Audiencias: sobre el modo de repartir aguas, abrevaderos, pastos, tierras y solares […]. Cuando el presidente

momento en que la Corona empieza a repartir tierra, cabe preguntarse qué tierra puede repartir, si no la de propiedad de los indios.

Las inconsistencias de la conducta política de la Corona empiezan a resolverse con la Real Cédula de 1568, en la que se declara que ciertas tierras y los baldíos son propiedad de la Corona. No se aclara, sin embargo, qué se quiere decir con propiedad de la Corona: ¿propiedad privada o propiedad como bienes de Estado? Finalmente, la actuación sucesiva a esta disposición define más bien la actitud como interés privado, cosa que finalmente se confirmará en 1591 con el Rey como propietario de estas tierras.

La Real Cédula de 1568 dice:

> Los baldíos, suelo y tierra de las Indias que no estuviesen concedidos particularmente por Nos […] es nuestro cargo y de nuestra Corona Real y podemos de ello disponer a nuestro arbitrio y voluntad, de los cuales se podrá asignar y repartir a los lugares y consejos para propios, ejidos […]. Y otro si podrá dar a los naturales españoles e indios algunas tierras en propiedad para que puedan labrar y cultivar, y todo lo demás que podrá quedar por nuestro y para nuestro aprovechamiento.[70]

Sin entrar en el análisis del discurso jurídico del siglo XVI, que escapa a las competencias del autor, se puede proponer la interpretación que el párrafo citado parece revelar, es decir, un interés privado de la Corona, quizás utilitarista, en donde la misma Corona española justifica sus acciones bajo un derecho que constantemente es violado. Finalmente, en 1568 la política no deja dudas. De hecho, se hace explícita la necesidad de tierra de la Corona, causada por sus intereses económicos:

> se realice una junta entre personas competentes y caciques, determinándose la necesidad de reducir a nuevos pueblos la población indígena aun dispersa. […] muchos de los indios […] están poblados cada uno por sí, apartados unos de otros en algunas partes. Y que de esta manera tienen ocupada toda la tierra y que convenía recogerlos y ayuntarlos en pueblos, […] y que de esta manera se desocuparía mucha tierra y que se pudiesen hacer algunos pueblos de españoles y mestizos.[71]

y oidores hubieren de repartir las tierras […] de alguna ciudad […] entre las personas que las fueren a poblar, lo hagan con parecer de los cabildos de ellas […] sean preferidos los regidores de ella, no teniendo otros repartimientos de tierras […], se hagan sin perjuicios de los indios, dejándoles sus tierras, heredades y pastos» (1563).

70 Cedulario de Tierras (1991) 209: «Real cédula declarando que ciertas tierras y baldíos propiedad de la Corona puedan ser repartidos» (1568).

71 Cedulario de Tierras (1991) 210. Valladolid, 3 de octubre, 1568: «Instrucción a la audiencia de México».

La presencia de los indios en la Junta no tiene que desdibujar el análisis realizado hasta ahora. La figura de los caciques es necesaria sólo para mediar las disposiciones con el pueblo, pero esto en absoluto quiere decir que la Corona está respetando un derecho: simplemente lo está evadiendo de manera sutil. La medida no pasa inadvertida para algunas autoridades españolas, que denuncian la acción que se está perpetrando contra los indios:

> los defectos que han nacido en razón a la inexistencia de un plan ordenado de la distribución de los Baldíos […] en lo que toca a los Baldíos, al principio se empezó mal y así se ha ido continuando, […] Y lo peor de todo ha sido que han apretado y recogido demasiadamente a los indios, sin dejarles ejidos en muchas partes, ni otras cosas de que tienen necesidad los pueblos, y en muchas partes aun no les sobra heredades par si y sus hijos.[72]

Después de la organización de las tierras baldías, el interés económico predomina en la política de la Corona con el inicio de la venta de estas tierras en 1581.[73] Además de la venta, se busca el provecho económico al regularizar a aquellas personas que habían ocupado tierra sin un título legítimo: «en cuanto a esto ha parecido que no conviene hacer novedad con los poseedores de las dichas tierras. Y así no lo haréis si no fuese en caso que no tuviesen título de virrey, audiencias o cabildo de ciudades […] Les podréis cargar […] o por el defecto del título […] alguna moderada cantidad».[74]

La conclusión de este análisis llega con las Reales Cédulas de 1591,[75] en las que se establece el derecho del rey en sus dominios y, en consecuencia, los fundamentos de las bases coloniales:

> Y por estar a mi cargo [del Rey] la defensa de la cristiandad, además de la de mis reinos, en ninguna manera se ha podido sustentar una gruesa armada que conviene ande de ordinario […] dejando de cobrar muchos derechos que me pertenecen y me son debidos, desde que esos reinos se hubieron e incorporaron a estos, ni me he podido excusar de valerme por otros medios justo para fundar y sustentar esta

72 Cedulario de Tierras (1991) 211. México, 8 de abril, 1571: «extracto de carta de Don Martín Enríquez, Virrey de La Nueva España, al Rey».

73 Cedulario de Tierras (1991) 259. Lisboa, 13 de noviembre, 1581: «Real Cédula sobre venta de tierras Baldías».

74 Cedulario de Tierras (1991) 259: «Extracto de Real cédula sobre poseedores de tierras sin títulos, 8 de mayo 1589».

75 Cedulario de Tierras (1991) 273–275. El Pardo, 1 de noviembre, 1591: «Real cédula sobre restitución de las tierras que se poseen sin justos títulos y verdadero títulos»; «Real cédula solucionando las posesiones de tierras indebidamente tenidas mediante composición».

armada […]. La desorden que ha habido en la distribución y repartimiento de los baldíos y tierras de esas provincia del Perú como es notorio son mías, y la libertad con que se han entrado muchas personas, ha obligado a poner remedio […]. Sean admitidos a alguna cómoda composición para que sirviendo con lo que fuere justo […] pueda confirmar las tierras que poseen […] procurando sacar para estos la mayor sustancia que se puede […]. Y a los indios los que hubieren menester para hacer sus labores y sementera y crianza, confirmándoles en lo que tienen de presente y dándoles de nuevo lo que les faltare […] Formar y legitimar la posesión en que hallaredes a cada uno mediante la dicha composición.[76]

4 A modo de conclusión

Una de las cuestiones más relevantes durante la primera etapa de la conquista fue el acceso de los españoles a la tierra en las Américas. Este factor fue de suma importancia para la Corona española según dos vertientes: la primera, la prudencia para establecer un orden institucional que no significase un poder fuerte al otro lado del océano, a manera de poder controlarlo mejor y, por otra parte, la búsqueda para extraer la mayor utilidad de estas tierras nuevas con el fin de sustentar los gastos del imperio central. Para la Corona se trató de un proyecto a largo plazo influido por dos factores: la Iglesia y la economía. Finalmente las Cédulas Reales expedidas el 1 de noviembre de 1591, sirvieron al rey Felipe II y a su Consejo de Indias para definir los derechos que tenían sobre la tierra y para determinar su extensión. Así que su soberanía quedó fincada sobre una concepción patrimonialista de la tierra.

El trabajo ha esbozado algunos temas de los debates teológicos que evidencian cómo éstos no sólo no estuvieron al margen de la determinación de la autoridad de la Corona, sino que jugaron un papel central: revelan cómo la visión jurídica de ésta subyacía a la concepción hierocrática,[77] que en

76 Cedulario de Tierras (1991) 271–274. El Pardo, 1 de noviembre, 1591: «Real cédula indicando las razones por las que son necesarias medidas conducentes a la composición de tierras, política que debe seguirse y anuncio de dos cédulas más sobre el mismo contenido.»

77 Según la esencia del sistema Hierocrático, partiendo de la superioridad del poder espiritual sobre el poder temporal, se mantenía una distancia entre la titularidad de ambos poderes. La intervención de la Iglesia en los asuntos temporales, en virtud de la denominada «Potestad indirecta en razón del pecado», es decir, al tenor de esta doctrina, ocurría sobre aquellos actos del poder civil que suponían un ataque para la fe cristiana. Véase Semboloni (2013).

aquellos entonces permitía una acción de dominación legítima según los preceptos de un orden político justo con concordia y prudencia.

Finalmente, los mecanismos y las prácticas del acceso a la tierra se demuestran como uno de los indicadores más claros del asentamiento del poder monárquico, por lo que la Conquista formal, de derecho, se consumó con Felipe II hasta 1591, cuando fueron sentadas las bases jurídicas de los territorios de Ultramar.

Fuentes y bibliografía

Fuentes impresas

Casas, Bartolomé de las (1957–1958), Apologética Historia, en: Obras escogidas, 5 vols., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

Cedulario de Tierras (1991), Compilación de legislación agraria colonial (1497–1820). Francisco Solano (ed.), México: UNAM

Documentos Cortesianos (1990), vol. I (1518–1528), Martínez, José Luis (ed.), México: Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica

Gómez Robledo, Antonio (1984), El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Vera Cruz: con una antología de textos, México: Porrua

López de Palacios Rubios, Juan (1954), De las Islas del mar Océano, Zavala, Silvio (ed.), México: Fondo de Cultura Económica

Matienzo, Juan de (1967), Gobierno del Perú (1567), Lohmann Villena, Guillermo (ed.), París/Lima: Institut français d'études andines, https://doi.org/10.4000/books.ifea.3104

Paz, Matías de (1954), Del dominio de los Reyes de España sobre los indios, Zavala, Silvio (ed.), México: Fondo de Cultura Económica

Sepúlveda, Juan Ginés de (1975), Apología: de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda; traducción, introducción, notas e índices de Ángel Losada, Madrid: Editora Nacional

Bibliografía

Assadourian, Carlos Sempat (1994), Transiciones hacia el Sistema Colonial Andino, México/Lima: El Colegio de México/Instituto de Estudios Peruanos

Barrientos Grandón, Javier (2004), El Cursus de la Jurisdicción. Letradas en las Indias (s. XVI–XVII), en: Feliciano Barrios (coord.), El Gobierno de un mundo, virreinatos y audiencias en la América Hispánica, Cuenca 2004: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 633–708

Carrillo Cázares, Alberto (2000), El debate sobre la guerra chichimeca, 1531–1585: derecho y política en Nueva España, 2 vols., Zamora: El Colegio de Michoacán

Heredia, Roberto (2008), Coacción para la fe. Una aproximación al tratado De dominio infidelium et iusto bello de Fray Alonso de la Vera Cruz, en: Tópicos 34, 157–208, https://doi.org/10.21555/top.v34i1.152

Hespanha, António Manuel (1993), El espacio político, en: La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 85–121

Ots Capdequí, José María (1925), El derecho de propiedad en nuestra legislación de Indias, en: Anuario de Historia del derecho español 2, 49–168

Ots Capdequí, José María (1946), El régimen de la tierra en la América española durante la época colonial, Ciudad Trujillo: Editora Montalvo

Peset, Mario, Margarita Menegus (1994), Rey propietario o Rey soberano, en: Historia Mexicana 43:4, 563–599

Ruiz Medrano, Ethelia (1991), Gobierno y Sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza, Zamora: El Colegio de Michoacán

Sánchez Bella, Ismael (1993), Las bulas de 1493 en el derecho indiano, en: Anuario de Historia del Derecho 5, 371–388

Seed, Patricia (1995), Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492–1640, Cambridge: Cambridge University Press

Semboloni, Lara (2007), La construcción de la autoridad virreinal en Nueva España, 1535–1595. Tesis Doctoral, México: CEH, El Colegio de México

Semboloni, Lara (2013), El Tercer Concilio provincial Mexicano y el Virrey. Una interpretación, en: Carrillo Cázares, Alberto, Andrés Lira González, Claudia Ferreira Ascencio (eds.), Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano, México: El Colegio de Michoacán y El Colegio de México, 359–370

Vaccari, Pietro (1962), ‹Utrum iurisdictio cohaereat territorio›. La dottrina di Bartolo, en: Bartolo de Sassoferrato. Studi e documenti per il VI Centenario, Milano 1962, vol. II, 735–753

Vismara, Giulio (1988), La disciplina giuridica del castello medievale (secc. VI–XIII), en: Scritti di Storia giuridica, vol. 4, Milano: Giuffrè

Zavala, Silvio (ed.) (1954), Introducción, en: López de Palacios Rubios, De las Islas del mar Océano, México: Fondo de Cultura Económica, VII–CXXX

Zavala, Silvio (1967–1968), Los títulos de posesión a las Indias Occidentales. Sobretiro de la Memoria de El Colegio Nacional VI: 2–3, 135–220

Víctor Zorrilla

Consideraciones sobre la doctrina del derecho de guerra de José de Acosta

I Consideraciones preliminares

El jesuita español José de Acosta (1540–1600) inicia su obra *De procuranda indorum salute*[1] expresando su convencimiento de que todos los hombres pueden salvarse. Sería incompatible con la liberalidad divina – explica –, por la cual el Señor quiere que todos vengan al conocimiento de la verdad,[2] que hubiese hombres congénitamente incapacitados para ello. La declaración no es ociosa: la real o aparente degradación moral de las comunidades indígenas peruanas hacia la segunda mitad del siglo XVI había hecho desesperar de la salvación de los indios a más de un misionero.[3] A diferencia de los evangelizadores de la primera época – Pedro de Córdoba, Antonio Montesino o Bartolomé de las Casas, por citar tres ejemplos preclaros –, Acosta no se enfrenta ya a una mies «virgen». Los indios no se encuentran en su «estado natural» – por llamar así al estado previo a la llegada de los españoles – ni su sometimiento a los españoles es tan reciente que puedan añorar un estilo de vida propio de un pasado inmediato y ajeno a la explotación por parte de estos. Los «vicios inveterados» de las sociedades paganas – tan extensamente tratados, explicados y en algún sentido justificados por Las Casas en virtud de la ausencia de la gracia[4] – habían dado lugar a vicios en cierta manera nuevos – por lo menos, en la profundidad de su arraigo y extensión[5] –, provocados y

1 Acosta (1984). Citaré siempre por esta edición de la obra; todas las citas se refieren al volumen 1. Acosta redactó el tratado en 1576; su primera edición se publicó en 1588.
2 1 Timoteo, 2, 4.
3 Acosta (1984) 74–76.
4 He estudiado este aspecto del pensamiento lascasiano: Zorrilla (2010) 58–60, 73–81, 91–100.
5 Acosta (1984) 552–564.

favorecidos por el nuevo orden social.[6] El replanteamiento radical de las instituciones indianas que había propugnado Las Casas, si bien obligó a revisiones y reformas jurídicas sucesivas,[7] no arrancó de raíz, como Las Casas hubiera querido, la malicia y corrupción de la administración indiana.

En este nuevo contexto moral e histórico, alejado del primer impacto producido por el descubrimiento y en el que se encuentran ya asentadas las instituciones políticas y jurídicas con las que se regirá el orbe indiano en los siglos siguientes,[8] José de Acosta desarrolla su seria y ponderada labor intelectual a favor de la aculturación y evangelización de los indígenas. Pasadas las vehementes polémicas de la primera mitad del siglo – que culminaron en la célebre controversia de Valladolid (1550–1551) entre Juan Ginés de Sepúlveda y Las Casas[9] –, Acosta escribe desde y para un nuevo entorno doctrinal y político, lo cual condicionará no sólo las tesis que defenderá sino también las preocupaciones que animarán y darán sentido a su labor.

Trataré aquí un aspecto del pensamiento de Acosta en el que puede apreciarse tanto su incardinación en la tradición iusnaturalista española de la primera mitad del siglo XVI como la evolución que va operándose en esta misma tradición ante las nuevas circunstancias: su doctrina del derecho de guerra. Para ello, estudiaré primeramente algunos principios doctrinales que Acosta sienta y aplica en su *Parecer sobre la guerra de la China*,[10] posteriormente, consideraré los principios y su aplicación al caso indiano en *De procuranda indorum salute*.[11]

6 Acosta (1984) 576–578.
7 Véase, por ejemplo, Pérez Fernández (2001) 250–268.
8 Cfr. Perujo (2007) xvii.
9 Véase Zorrilla (2010) 85–100.
10 Acosta (1954) 331–334. Parece que hay una laguna al final de la p. 332, aunque el hilo de la argumentación puede reconstruirse con relativa facilidad.
11 No son éstas las únicas obras en que Acosta trata el derecho de guerra. Hay una *Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China* [Acosta (1954) 334–345], que es una réplica detallada al memorial del jesuita Alonso Sánchez (mencionado en el siguiente apartado), la cual contiene principalmente determinaciones concretas de la doctrina expuesta en el *Parecer sobre la guerra de la China*. Tiene un interés marginal para este trabajo, que se orientará sobre todo al caso indiano.

II El *Parecer sobre la guerra de la China*

Firmado en México el 15 de marzo de 1587, el *Parecer sobre la guerra de la China* es un enjundioso opúsculo de clara doctrina, que ataja certeramente los principales argumentos a favor de esta guerra sistematizados por el jesuita Alonso Sánchez. Ahí, Acosta establece las condiciones fundamentales que han de concurrir en el sujeto que juzga para determinar acertadamente la justicia de una guerra, a saber: el conocimiento del derecho y del hecho y, sobre todo, el juicio de la prudencia. Ello es especialmente importante en este caso, dada la mezcla de intereses mundanos, pues los seglares – advierte Acosta –, que apetecen la guerra por sus fines particulares, suelen falsear sus informes de los hechos e interpretar perversamente los dictámenes de los teólogos y juristas sobre el derecho.[12]

A cuatro se reducen las causas – resume Acosta – que se pretenden de justa guerra contra China: (1) su prohibición de la entrada de extranjeros, incluso pacíficos, al interior del reino; (2) los agravios que supuestamente se han hecho a los portugueses y españoles que comercian en China; (3) los inconvenientes que han surgido para la predicación del evangelio; y (4) los agravios que al parecer se han inferido a algunos chinos recién bautizados. Acosta considera que ninguna de ellas constituye causa suficiente de guerra.

En primer lugar, asegura, aunque Vitoria y otros autores defienden con razón que los viajeros pacíficos tienen derecho natural de peregrinar por todos los países sin que nadie les impida el paso, ello no significa que los chinos, al cerrar la entrada a los españoles, les hagan particular injuria.[13] Pues ellos practican esto con todas las naciones, no sólo con los españoles, y se abstienen de entrometerse en tierras extrañas. Y no hay duda de que procuran legítimamente su seguridad y conservación, pues permiten cierto género de comercio en sus puertos – y lo practican en los ajenos – sin tolerar la entrada de forasteros al interior, lo cual evidentemente ha resultado a su favor, como lo prueba la gran antigüedad de su reino. Además, a los chinos no les consta que los españoles sean extranjeros pacíficos sino todo lo contrario, pues conocen el dominio que han adquirido en los últimos noventa años sobre naciones inmensas a donde llegaron inicialmente con el propósito de

12 Acosta (1954) 331.

13 Francisco de Vitoria, Relección primera sobre los indios recientemente descubiertos, en: Vitoria (2007) 129–132.

comerciar. El mismo Vitoria, por lo demás – recuerda Acosta –, reconoce que, habiendo justo temor de los extranjeros, su exclusión no constituye injuria ni, por tanto, causa justa de guerra.[14]

En cuanto a la segunda causa que se pretende, a saber, los agravios hechos a españoles y portugueses, es cierto que, como afirma San Agustín y es doctrina común de los teólogos, guerra justa es aquella en la cual se vengan y satisfacen las injurias recibidas de otra república. Pero tampoco ésta constituye para Acosta una causa de guerra justa contra China. En primer lugar, porque las injurias de las que se tiene noticia son de muy poca monta como para que el rey de España haya de tenerse por agraviado a causa de ellas, y mucho menos haya de hacer guerra contra un reino tan inmenso. Además, muchos de estos agravios parece que se deben más bien al recelo y temor razonable que tienen los chinos de los españoles, y suelen ser ofensas de particulares a particulares, en las cuales pueden haber incurrido también españoles y portugueses. Y aun cuando se tratara de agravios notables y graves, primero debe requerirse al príncipe que castigue a los suyos y repare los daños, antes que hacer guerra contra él o contra parte alguna de su reino.[15]

La dificultad de la tercera causa estriba en el contrasentido que implica «allanar» la predicación de la fe por medio de las armas, sobre todo considerando la naturaleza violenta y cruel que suelen tener los hombres de guerra, que sembrará el resentimiento permanente hacia los cristianos y el odio a la fe antes que las semillas de una auténtica conversión en los infieles.[16]

La cuarta causa aludida, a saber, los agravios a los neófitos, es lícita considerada en sí misma, pero para que lo sea en una coyuntura determinada deben cumplirse tres condiciones: (1) que la guerra que se emprende por esta causa no redunde en un daño mayor a la fe que el que se pretende remediar; (2) que se hayan agotado primero todos los medios pacíficos; y (3) que la

14 Acosta (1954) 331–332.

15 Acosta (1954) 332.

16 Acosta (1954) 333: «Pues si el rey ha de enviar capitanes y soldados y no ermitaños ni teatinos a hacer la guerra a la China, no ternán más templanza ni orden que los pasados, y aun no será poco que se halle algún Hernando Cortés por capitán». En el tratamiento de esta tercera causa hay una laguna en el texto de esta edición, que puede reconstruirse sustancialmente por el contexto.

guerra se haga con la intención precisa de defender a los fieles y sin exceder los límites marcados por este fin. Pues bien: es claro que tampoco en este caso se cumplen tales condiciones, pues los españoles que defienden la guerra pretenden principalmente – como ellos mismos reconocerían – dominar China y apoderarse de sus riquezas. Además, este tipo de intervención requiere que el infiel ofenda al fiel cristiano justamente por ser fiel, y no por otras causas particulares que puedan ocurrir y pudieran incluso ser justas por parte del infiel. No hay indicios, de hecho, de que los agravios que se han inferido a los neófitos sean por odio profeso a la fe, y los mismos misioneros europeos que viven entre los chinos infieles son venerados y tenidos por hombres de bien.[17]

Algunos dirán – comenta Acosta – que de todos estos principios se seguiría que los españoles no pueden hacer nunca la guerra a los infieles, pues siempre concurriría alguno de los inconvenientes que se han mencionado. Y responde: si se trata de infieles nuevamente descubiertos – y no de moros o turcos, por ejemplo –, no es absurda dicha conclusión, sobre todo en cuanto a no ser lícito hacer la guerra para predicar el evangelio. Pues lo que la Iglesia no ha usado en mil quinientos años, y después de que se ha usado se han visto tantas ofensas a Dios y daños al prójimo, puede tenerse por indeseable e ilícito. Además, aun concediendo que haya infieles tan bárbaros e inhumanos que deban ser sometidos por la fuerza antes de establecer cualquier contacto fructífero con ellos, ciertamente los chinos no entran en esta categoría, como consta por su imperio grande y poderoso, por sus sofisticadas y ricas ciudades, por sus leyes y su gobierno.[18]

También se argüirá – previene Acosta – que si la Nueva España y el Perú no se conquistaran, nunca habría arraigado la fe ahí, y lo mismo será en China hasta que no la someta y gobierne un rey cristiano. Si bien Acosta reconoce que ello puede ser cierto, advierte, no obstante, que una cosa es lo que Dios permite sacando bienes de males, y otra lo que ordena y quiere que hagamos. Dios puede, en efecto, cosechar donde no sembró, y la Iglesia ha de extenderse, como dice la profecía, a diestra y siniestra, es decir – según interpreta San Agustín –, tanto por medios santos y buenos como a través de cristianos fingidos y perversos. Pero hay que recordar la sentencia de

17 Acosta (1954) 333.
18 Acosta (1954) 333.

Cristo: «No puede menos de haber escándalos; pero ¡ay de aquél por quien viniere el escándalo!»[19]

III *De procuranda indorum salute*

Aunque *De procuranda indorum salute* es una obra más de carácter práctico – constituye un precioso manual de misionología[20] – que de fundamentación teórica, Acosta avanza en ella – a veces, da por sentadas – algunas tesis que me parecen reveladoras de los alcances y límites del cambio de época y preocupaciones respecto de la etapa anterior (1492–1551) de las controversias indianas que mencionaba arriba. Comentaré brevemente tres de ellas: (1) la tesis de la predicación pacífica (a la que ya se ha aludido brevemente); (2) la tesis de la prescripción de los crímenes de la primera época de la conquista; y (3) la defensa de la intrínseca bondad o, por lo menos, la conveniencia circunstancial del régimen de encomiendas.

Desde luego, hubo sostenedores de estas tesis desde el inicio. Lo revelador aquí es la actitud y las nuevas circunstancias en que Acosta las asume y defiende.

1 La tesis de la predicación pacífica

Propugnada en un primer momento por los dominicos de la Española y asumida como estandarte por la mayor parte de la orden dominicana – con Las Casas al frente[21] –, la persistencia de la tesis de la predicación pacífica a lo largo de las controversias en el siglo XVI muestra cómo, más allá del «espíritu de la época», marcado por la pervivencia de una mentalidad caballeresca y de cruzada característica de la Edad Media,[22] un sector importante del

19 Acosta (1954) 334. Cfr. Mateo, 18, 7. La cita de San Agustín pudiera referirse a *De concordia evangelistarum* 1, 31.

20 En este «extraordinario manual misionológico – comenta Josep-Ignasi Saranyana (1999) 155 – [...] hallamos sintetizada [...] la quintaesencia de la teología española de aquellos años: el tema del universalismo de la salvación, las disputas acerca de la fe explícita en Cristo, las discusiones sobre la capacidad de los indios para los sacramentos, y el debate sobre la libertad humana ante la llamada del Evangelio; y todo, con gran erudición tanto patrística como escolástica.»

21 Huerga (1998) 402–404.

22 Crespo (2010) 53–71, 112–120.

pensamiento español aurisecular supo enfrentar honradamente la cuestión de la relación con los infieles. El asunto fue planteado por el Cardenal Cayetano (1469–1534), quien, en sus *Comentarios* a la *Summa theologiae* de Santo Tomás, propuso una división tripartita de los infieles con una serie de implicaciones en su relación política con los cristianos. En esta división, Cayetano consideró los siguientes tipos de infieles: (1) aquellos que son súbditos de derecho y de hecho de príncipes cristianos, como los moros que viven en España; (2) aquellos que son súbditos de derecho, pero no de hecho, de príncipes cristianos, como los que habitan la costa de África y otras tierras que antes pertenecieron a cristianos; (3) aquellos que no son súbditos, ni de derecho ni de hecho, de príncipes cristianos, «como es el caso – explica Cayetano – si se descubren paganos que nunca fueron súbditos del imperio Romano y que moran en tierras donde no hubo cristianos». Cayetano reconocía, por un lado, que los infieles del primer tipo, es decir, los súbditos de derecho y de hecho, debían someterse a las leyes en vigor al igual que los súbditos cristianos. Por otro lado, aceptaba que a los infieles del segundo tipo – los súbditos de derecho pero no de hecho – podía hacérseles la guerra – siempre que se contase con los medios adecuados –, tanto para recuperar las tierras cristianas ancestrales como para impedir, en su caso, que dichos infieles se armen o preparen para guerrear contra los cristianos. Pero, en cuanto a los infieles del tercer tipo – los que nunca tuvieron relación con cristianos –, Cayetano rechaza que pueda hacérseles la guerra para despojarlos de sus bienes o usurpar sus señoríos, pues ellos los poseen legítimamente por derecho natural.[23]

Los belicistas, sin embargo – con Ginés de Sepúlveda a la cabeza[24] –, objetaban que la predicación de la fe a los bárbaros era peligrosa y difícil a causa de sus vicios inveterados y su modo de vida infrahumano. Se imponía someterlos antes por la fuerza para habituarlos a la vida civil, enseñándoles así a ser hombres antes de ser cristianos. El despojo de los bienes y señoríos – que en todo caso debía hacerse sin codicia ni desenfreno, como es propio de un príncipe cristiano – se justificaría en virtud del gasto material en que se incurre al hacer una intervención de este tipo. Pero en cualquier caso el príncipe cristiano – y aun el razonable sin más – tiene la obligación de acudir

23 Tomás de Vío (Cayetano), In Summa Theologiae, II–II, q. 66, a. 8, en: Aquino (1897) 94.
24 Sepúlveda (1984). Sepúlveda tenía redactada esta obra hacia 1545.

en ayuda de los pueblos inferiores o degenerados para apartarlos de su propia perdición, aun contra su voluntad.[25]

Acosta, por su parte, cree incompatible con la caridad cristiana reducir a los bárbaros infieles por la fuerza so pretexto de que, una vez sometidos, admitirán la predicación con mayor facilidad. En primer lugar, arguye, no hay que hacer el mal para que resulte un bien. Si constase que no queda otro camino para predicar la fe a los indios que la guerra injusta, hay que pensar que, por inescrutable juicio divino, les está vedada la conversión antes que predicarles el evangelio violando la ley de Dios.

Podría plantearse, no obstante, la posibilidad de que esta guerra sea justa por razón de la infidelidad. Pero no es así, pues sólo Dios es juez y vengador de la infidelidad.[26] Eso, en cuanto a los infieles mismos. En cuanto a los cristianos, Cristo les mandó salir y sacudir el polvo de sus pies si los infieles rechazaban la predicación, y no que los forzaran con la espada, pues les prohibió llevar hasta báculo, alforja y dinero – cuánto más armas –, enviándolos como ovejas entre lobos. Las únicas armas dignas del soldado del Señor de los Ejércitos son las que describe San Pablo: el cinturón de la verdad, la coraza de la honradez, etc.[27]

Ahora bien, ¿qué pasa – se pregunta Acosta – si no aprovechan en ellos las palabras sino el látigo? Y ¿si desprecian la paz que se les brinda y, en cambio, temen la guerra con que se les amenaza? ¿No será mejor asegurar su conversión, aunque sea por medios violentos, que permitir que se condenen por nuestra excesiva indulgencia? Desde luego, esto puede aplicar – responde – en el caso de los súbditos, es decir, aquellos que ya han aceptado la fe y, por tanto, se han sometido voluntariamente a la jurisdicción de la Iglesia. Pero la cuestión es: con qué derecho podemos someter a los infieles con ese fin, cuando el mismo San Pablo niega tener jurisdicción sobre ellos y reconoce que sólo Dios los juzgará.[28] Lo mismo se prueba por la tradición de la Iglesia, que jamás ha castigado a los paganos que rechazaban la fe ni creyó nunca que la diversidad de religión fuera causa justa de guerra, como tampoco ha ejercido ningún acto de jurisdicción sobre los infieles.[29]

25 Sepúlveda (1984) 20–22, 29–31, 38–39, 77–80.
26 Lucas, 12, 14.
27 Acosta (1984) 252–256. Cfr. Efesios, 6, 10–17.
28 1 Corintios, 5, 12–13.
29 Acosta (1984) 256–260.

Puede alegarse, por otro lado, que la guerra contra los infieles es justa en razón de sus crímenes contra la naturaleza, como pretendía Sepúlveda. Pero a ello Acosta contesta lo mismo que a la objeción anterior, a saber: que, en cuanto cristianos, no nos compete juzgar a los que no son súbditos de la Iglesia. Se responderá que, no ya a la Iglesia sino, por precepto de la ley natural – como se comentó arriba –, a cualquier príncipe justo corresponde el derecho de castigar los crímenes contra la naturaleza. Ello, sin embargo, es insostenible, pues, en lo tocante a dar leyes y acabar con el crimen, el mismo derecho tiene una república sobre otra que el que tiene un simple ciudadano sobre otro. La única diferencia es que a un ciudadano le es lícito repeler la fuerza con la fuerza, al igual que a una república, mas no vengar las injurias, lo cual sí le es permitido a una república. Esto se debe a que el ciudadano tiene una autoridad superior a la cual recurrir para reclamar justicia y exigir la reparación de la injuria, mientras que una república no tiene un tribunal superior a quien recurrir. Pues bien, ésta constituye la única causa legítima de guerra, a saber: la necesidad de resarcirse de los daños y de vengar las injurias. Que una república se rija por leyes inicuas y sus gobernantes se entreguen a costumbres licenciosas no da derecho a otras repúblicas de imponer nuevas leyes a sus ciudadanos y obligarlos a cumplirlas, conquistando por las armas a los que no quieran someterse y privando de los bienes y de la vida a los que se resistan.[30]

Para Acosta, pues, ni la predicación del evangelio en sí misma, ni la pretendida medida preparativa consistente en el castigo de los pecados de los infieles, constituyen causas justas de guerra contra ellos. Así, su doctrina del derecho de guerra se alinea en una tradición ya consagrada del pensamiento ético-jurídico del Siglo de Oro,[31] según la cual la predicación del evangelio debe cumplir ciertos requisitos para ser verdaderamente evangélica y para ser eficaz. No trataré ahora la doctrina misionológica de Acosta, que ya ha sido estudiada.[32]

30 Acosta (1984) 260–278.

31 El representante más importante de esta tradición es Bartolomé de las Casas, quien expuso su teoría misionológica en su obra *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, escrita probablemente entre 1524 y 1526. Parece que constaba de dos libros; se conserva sólo una parte del primero. La edición más reciente es: Casas (1990). Para un resumen de su contenido, véase: Zorrilla (2010) 103–112.

32 Véase v. gr. Lopetegui (1942); más recientemente – y con posterioridad al Concilio Vaticano II, aspecto relevante en este caso –: Burgaleta (1999).

2 La prescripción de los crímenes de la primera época de la conquista

Si en la defensa de la tesis de la predicación pacífica Acosta coincide con Las Casas y la mayoría de autores de la escuela dominicana de la primera etapa (1492–1551) de las controversias, su doctrina de la prescripción de los crímenes de la conquista lo separa de ellos.[33]

En efecto, Acosta considera que la discusión sobre los títulos de la conquista y posesión de las Indias carece ya de vigencia. No sólo eso: reavivarla a estas alturas resultaría extemporáneo e improcedente, pues podría generar escrúpulos innecesarios en los hombres de buena fe que son indispensables para mantener un orden cristiano en los nuevos dominios. Aunque no pretende justificar los despojos, usurpaciones y demás crímenes de la conquista, Acosta considera que tales delitos ya han prescrito. Además, si el rey de España renunciara ahora a la posesión de las Indias, se dejaría a su suerte – y a merced de señores infieles – a un gran número de indios conversos, muchos de ellos incipientes en la fe, con lo cual peligraría el fruto tan arduamente conseguido de la predicación. Y, aun concediendo que se hubiese errado en la usurpación del dominio de las Indias, ya no hay a quién restituirlo ni cómo. En conclusión, dice Acosta, el operario del evangelio – sea funcionario, encomendero o doctrinero – ha de meter la hoz en la mies con seguridad de conciencia y mostrando pleno respeto y sumisión a su príncipe, como enseñaron los apóstoles aun sabiendo que el imperio de Roma se había obtenido, al menos en parte, violenta e injustamente.[34]

En este aspecto, Acosta manifiesta una nueva actitud en la teorización moral sobre cuestiones indianas, que atiende a nuevas circunstancias y, sobre todo, considera la situación establecida *de facto* como definitiva.

3 La defensa del régimen de encomiendas

Si para Las Casas la raíz de todos los males de las Indias eran las conquistas y las encomiendas,[35] Acosta mantiene una postura ponderada respecto de estas

33 En este aspecto de su pensamiento Acosta demuestra, según Saranyana (1999) 155, «un talante liberal y conciliador, acomodadizo a las circunstancias.»

34 Acosta (1984) 330–336. Cfr. Romanos, 13, 1–7; Tito, 3, 1; 1 Pedro, 2, 18.

35 Véase v. gr. Casas (1995) 117 (Memorial de remedios); 124, 126–128 (Conclusiones sumarias sobre el remedio de las Indias); 144 (Memorial al emperador); 247 (Carta a fray Domingo de Soto); Casas (1994) 1812.

últimas o, por lo menos, más condescendiente con la situación establecida de hecho. Entiende que el mal no está en la institución misma sino en la avaricia y crueldad de los encomenderos. La encomienda, en efecto, fue establecida con un triple fin: (1) recompensar a quienes habían ganado nuevas tierras para el rey; (2) asegurar la defensa y protección de esas nuevas tierras; y (3) facilitar la educación cristiana de los neófitos. Estos fines son legítimos en sí mismos, y es necesario proseguirlos para establecer y conservar un orden hispánico-cristiano en las Indias. Pero la elección y el empleo de medios han sido perversos. En relación al primer fin – recompensar el esfuerzo en la lucha –, se ha atendido principalmente a los méritos militares pasados y no a la aptitud o disposición para ejercer las funciones inherentes a la encomienda. En cuanto cargo público, ésta debe otorgarse no sólo en virtud de la dignidad o rango del candidato sino, sobre todo, en función de los deberes que lleva consigo. Pero los encomenderos, que tanto arriesgaron en la conquista de las Indias, creen que cuanto puedan obtener de los indios es poco, y, jactándose de sus méritos, olvidan sus obligaciones. Ahora bien, la tasación de tributos por parte del encomendero es legítima – aclara Acosta – sólo en cuanto contraprestación por los servicios de defensa, impartición de justicia y educación en la fe que él debe prestar a los indios. Si el encomendero incumple estas obligaciones, cobra los tributos inicuamente.[36]

En relación al segundo fin de la encomienda, a saber, la defensa y protección de las nuevas tierras, es legítimo que el rey traspase a los encomenderos los tributos que cobraría por este concepto, puesto que ellos tienen la obligación de acudir armados en defensa de la patria cuando así lo requiera el bien público.[37]

En cuanto al tercer fin, es en sí mismo conveniente y deseable que se encomiende la educación y protección de los neófitos a cristianos antiguos y experimentados. Pero, si se atiende a la ejecución de esta política en las Indias, ¿a quiénes han sido encomendados los neófitos, pregunta Acosta, sino a desvergonzados de la peor índole, jugadores empedernidos y sanguinarios rapaces que los oprimen y matan?[38]

Pero estas cosas – asegura – ocurren por vicio de los hombres, no por fallo de la causa. Los indios deben encomendarse a hombres probos, aptos para el

36 Acosta (1984) 458–466.
37 Acosta (1984) 466–468.
38 Acosta (1984) 468–470.

cargo y capaces de asumir seriamente las responsabilidades anejas a los beneficios de la encomienda.[39]

IV Conclusión

José de Acosta representa la que podríamos considerar una «segunda etapa» en las controversias indianas, marcada por un nuevo contexto histórico y doctrinal, como puede verse en su aplicación de la teoría del derecho de guerra. Si bien los principios fundamentales de su argumentación, como pueden observarse en el *Parecer de la guerra de la China*, se alinean en la tradición tomista,[40] las consecuencias que extrae de ellos para la coyuntura indiana del momento lo distancian en algunos aspectos del iusnaturalismo hispánico inmediatamente anterior. La novedad del pensamiento misionológico y jurídico de Acosta estriba en que da por sentada una realidad histórico-política – el dominio de España sobre las Indias – a la que no busca cuestionar ni poner en entredicho.[41] Su interés se centra en hacer funcionar correcta y eficazmente las instituciones existentes, no en sustituirlas ni eliminarlas. El celo apostólico de Acosta, por otro lado, no admite sospecha – al igual que el de Las Casas y los misioneros de la primera evangelización americana –, lo cual se manifiesta en su convicción de que todos los pueblos, por incultos que parezcan, son aptos para recibir el evangelio. Por ello, deben ser persuadidos de escuchar la predicación, no coaccionados a ello, y han de aceptar la fe libremente.

39 Acosta (1984) 470. Sobre las responsabilidades de los encomenderos, Acosta (1984) 472–492.

40 La doctrina tomista de la guerra justa se encuentra en: Summa Theologiae, II–II, q. 40, a. 1; Aquino (1959) 1074–1077.

41 Como lo hiciera en algún momento, por ejemplo, Domingo de Soto, *De dominio*, en: Soto (1995) 176. La relección *De dominio* es de 1527. Con ello no quiero insinuar que todos los autores anteriores hayan cuestionado o negado la legitimidad del dominio español en América, sino sólo indicar que, para Acosta, el asunto está ya zanjado y no hay por qué discutirlo más.

Fuentes y bibliografía

Fuentes impresas

ACOSTA, JOSÉ DE (1984), De Procuranda Indorum Salute, vol. I (Corpus Hispanorum de Pace, vol. XXII), PEREÑA, LUCIANO et al. (eds.), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas

ACOSTA, JOSÉ DE (1954), Obras del P. José de Acosta (Biblioteca de Autores Españoles, vol. LXXIII), MATEOS, FRANCISCO (ed.), Madrid: Atlas

AQUINO, TOMÁS DE (1897), Opera Omnia, iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita, vol. 9, Roma: Typographia Polyglotta

AQUINO, TOMÁS DE (1959), Suma Teológica, vol. VII: Tratados de la fe y de la esperanza. Tratado de la caridad, URDANOZ, TEÓFILO (ed.), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

CASAS, BARTOLOMÉ DE LAS (1995), Cartas y memoriales (Obras completas, vol. 13), CASTAÑEDA DELGADO, PAULINO et al. (eds.), Madrid: Alianza

CASAS, BARTOLOMÉ DE LAS (1990), De unico vocationis modo (Obras completas, vol. 2), CASTAÑEDA DELGADO, PAULINO et al. (eds.), Madrid: Alianza

CASAS, BARTOLOMÉ DE LAS (1994), Historia de las Indias III (Obras completas, vol. 5), PÉREZ FERNÁNDEZ, ISACIO et al. (eds.), Madrid: Alianza

SEPÚLVEDA, JUAN GINÉS DE (1984), Demócrates Segundo, o De las justas causas de guerra contra los indios, LOSADA, ÁNGEL (ed.), 2ª ed., Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Francisco de Vitoria

SOTO, DOMINGO DE (1995), Relecciones y opúsculos, I. Introducción general. De Dominio. Sumario. Fragmento An liceat (Biblioteca de Teólogos Españoles, n. 42), BRUFAU PRATS, JAIME (ed.), Salamanca: Editorial San Esteban

VITORIA, FRANCISCO DE (2007), Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra, FRAYLE DELGADO, LUIS (ed.), 2ª ed., Madrid: Tecnos

Bibliografía

BURGALETA, CLAUDIO M. (1999), José de Acosta, S.J. (1540–1600). His Life and Thought, Chicago: Loyola

CRESPO, EDUARDO DANIEL (2010), Continuidades medievales en la conquista de América, Pamplona: EUNSA

HUERGA, ÁLVARO (1998), Vida y obras (Bartolomé de las Casas, Obras completas, vol. 1), Madrid: Alianza

LOPETEGUI, LEÓN (1942), El Padre José de Acosta, S.I. y las misiones, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo

PÉREZ FERNÁNDEZ, ISACIO (2001), El Derecho Hispano-Indiano. Dinámica social de su proceso histórico constituyente (Monumenta Histórica Iberoamericana de la Orden de Predicadores, vol. XIX), Salamanca: San Esteban

Perujo, Francisca (2007), Estudio preliminar, en: Morga, Antonio de, Sucesos de las Islas Filipinas, México: Fondo de Cultura Económica, xv–xlviii

Saranyana, Josep-Ignasi (1999), El III Concilio Limense (1582–1583), en: Teología en América Latina, vol. I: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493–1715), Saranyana, Josep-Ignasi (dir.), Madrid, Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 149–180

Zorrilla, Víctor (2010), El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas (Cuadernos de Pensamiento Español, n. 38), Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Jesús Joel Peña Espinosa

Fuentes, autoridades y normas para la enseñanza del derecho canónico en el seminario de Puebla durante la época novohispana

Los estudios específicos sobre la historia del desarrollo y la enseñanza del derecho canónico en México acusan un gran rezago pese a la riqueza existente en varios acervos. Análisis sobre la historia de la Iglesia en México han mostrado la imperiosa necesidad de acudir al cuerpo jurídico canónico para comprender los mecanismos y resortes de la acción eclesiástica.[1] En la historiografía mexicana del siglo XX, los estudios sobre la duda indiana, los debates sobre las estrategias pastorales durante la evangelización fundante,[2] el funcionamiento de las estructuras clericales, los conflictos entre religiosos y diocesanos, las disposiciones de las Juntas Eclesiásticas y los Concilios Provinciales,[3] y los recientes trabajos sobre el funcionamiento de los tribunales eclesiásticos[4] han echado mano de la tradición jurídica de la Iglesia para obtener interpretaciones más profundas. De alguna manera, se ha roturado el terreno aunque no con la intensidad de otros países, como lo han demostrado Antonio García y Carlos Salinas Araneda para el espacio académico iberoamericano.[5] El tema resulta de una amplitud insospechada, que va desde la introducción de los textos jurídicos, su enseñanza, el cultivo autóctono del *ius canonicum* y su empleo en las múltiples querellas, hasta su papel en la reglamentación de la vida institucional y social del mundo novohispano y del México independiente a través de instituciones como el

1 Un trabajo pionero: Margadant (1984).
2 La perspectiva canónica en la estrategia evangelizadora de los franciscanos está en los artículos de Guillermo Rodríguez Rico publicados en diversos números de la Revista Mexicana de Derecho Canónico; véase por ejemplo Rodríguez Rico (2006).
3 Se destaca el trabajo de Alberto Carrillo Cázares sobre los documentos del III Concilio Provincial Mexicano y la reciente edición crítica de los Decretos, preparada por Luis Martínez Ferrer. Véase: Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2006–2011); Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2009).
4 Traslosheros (2004).
5 Salinas Araneda, García y García (1994); Salinas Araneda (2000).

matrimonio, la legitimidad o los derechos sucesorios. En este artículo me limitaré a presentar líneas generales de investigación acerca de la enseñanza del derecho canónico en el seminario de Puebla.

El seminario de Puebla y su cátedra de Cánones

Se reconoce al obispo Juan de Palafox como fundador del primer seminario erigido en Nueva España, el de Puebla de los Ángeles; sin embargo, resulta necesario considerar la existencia anterior a 1644 de otros centros de estudios superiores en dicha sede episcopal. Se encontraban funcionando el Colegio de San Luis, *studium generale* perteneciente a la Orden de Predicadores; había tres colegios jesuitas y en los noviciados poblanos de franciscanos, agustinos, carmelitas y dieguinos había cátedras de Artes o de Teología. Existía el colegio de San Juan, antecedente directo del seminario que fue integrado al tridentino con la erección hecha por Palafox. La pregunta es ¿en alguna de estas instituciones había cátedra de Cánones?

En los conventos no hay referencia alguna. De los colegios jesuitas sabemos que en uno se impartía Gramática, en el otro Filosofía y en San Jerónimo se formaban los sacerdotes ignacianos. En la Puebla del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, la posibilidad quedaría en el Colegio de San Juan, pues su función era formar a los sacerdotes; además, sus estatutos se inspiraron en los del Real Colegio de Granada.[6] La evidencia apunta a que antes de 1644, no existía cátedra de Cánones o de Leyes en Puebla. Quienes sentían pasión por el derecho debían trasladarse a la capital del virreinato para ingresar en alguna de las facultades jurídicas de la Pontificia y Real Universidad de México, institución que desde 1557 graduó en Cánones a los primeros nueve bachilleres mexicanos; su facultad fue la primera en consolidarse bajo la influencia de Mateo Sedeño.[7]

La acción fundadora de Juan de Palafox creó un espacio propicio y obligado para el estudio del derecho canónico, y no podía ser de otra manera dado que era doctor en Cánones,[8] escrupuloso observante de la norma jurídica, cuyas prendas demostró en sus actos y que se palpan claramente en su *Defensa canónica* enviada al rey con motivo del pleito con los padres

6 Torre Villar (2007) 22.
7 Pavón Romero, Ramírez González (1993) 73.
8 Frías Balsa (1977).

jesuitas.[9] ¿Llegaron con este obispo a Puebla los estudios *utriusque iure*? La duda se disipa mediante tres fuentes: las constituciones que dio Palafox para el seminario, la formal erección de la cátedra de Cánones hecha por el obispo Pantaleón Álvarez Abreu en 1748 y las nóminas de los seminaristas poblanos donde consta, en algunos casos, su salida hacia la Universidad con el objetivo de estudiar derecho canónico.

En las constituciones para el seminario, se estableció que debían existir cátedras de Teología, Sagrada Escritura, Cánones, Leyes, Filosofía, Lengua mexicana y Lengua latina, además de Teología moral, Gramática y Canto.[10] Sin embargo, parece que la falta de recursos económicos hizo que no se ejecutara del todo la disposición episcopal y quedaron sin cubrir las cátedras de Leyes y de Cánones, asignadas para impartirse en el colegio de San Juan. A mediados del siglo XVIII, bajo el pontificado de Pantaleón Álvarez Abreu, se realizó una adecuación de varias instancias eclesiásticas, entre ellas el seminario. A partir de la visita hecha por el prelado, el administrador de bienes de los colegios palafoxianos envió representación al virrey pidiendo licencia para echar a andar las cátedras faltantes, especialmente la de Cánones, posibilidad debida al incremento de las rentas del seminario.

El rector y el claustro de la Universidad de México se opusieron arguyendo que violentaba sus constituciones y pretextaron su perjuicio por disminuir el número de estudiantes. Pese a ello, el virrey concedió licencia tomando opinión de la Real Audiencia, cuyo fiscal resolvió que no había lugar para el alegato universitario y añadió que los estudiantes de las facultades de Cánones y Leyes del seminario de Puebla obtendrían los grados menores y mayores en la universidad. La universidad amenazó que no otorgaría los grados a los estudiantes de Puebla y la consulta llegó hasta Madrid con una carta del obispo poblano y otra del Ayuntamiento angelopolitano, elaboradas en enero de 1746. El caso recayó en el Consejo de Indias, que ratificó el fallo. En 1746, mediante real cédula, el rey dio licencia para que se erigieran dos cátedras de Cánones y de Leyes en el seminario de Puebla siguiendo lo dictado desde 1647 por Felipe IV cuando aprobó la fundación

9 Palafox y Mendoza (1652).
10 Biblioteca Palafoxiana [en adelante: BP], Libro 2° del archivo de los reales, pontificios y palafoxianos colegios de San Juan: Innocentius PP. X, Breve *Apostulatus officii nobis*, emitido en Roma el 12 de mayo de 1648, por el cual confirma y aprueba la erección del Seminario en la ciudad de Los Ángeles.

del seminario.[11] En 1748, con la autorización en mano, el obispo ejecutó la orden e instruyó que la provisión de las cátedras se hiciera conforme al estilo de las de Teología y Artes, es decir, mediante examen de oposición convocado veinte días antes a través de edictos y que el día de la prueba los sustentantes leyeran por espacio de una hora; así nació la cátedra de Cánones en el seminario poblano, que era leída por el canónigo doctoral de la catedral.[12]

Si cupiese alguna duda sobre si se llegó a impartir Cánones en dicha institución entre 1646 y 1748, ésta se despeja mediante las relaciones de seminaristas donde se apuntó a quienes viajaron a México para estudiarla.[13] Estas memorias de los escolapios manifiestan la escasa opción hacia los estudios jurídicos, pues son parcas las referencias de quienes ingresaron en la universidad para estudiar Cánones. Gracias a las cátedras, el estudio del *ius canonicum* en el seminario de la diócesis Tlaxcala-Puebla fue creciendo y en 1754, para fortalecer su enseñanza, el obispo ordenó se realizara semanalmente una conferencia sobre derecho canónico los martes por la noche, y otra sobre derecho civil los jueves. Los colegiales de San Pablo, institución donde se especializaban los teólogos, presidían ambos actos.[14]

Con la llegada del obispo Francisco Fabián y Fuero, aires de reforma comenzaron a soplar en la diócesis impulsados a la luz de la ilustración católica y el pensamiento regalista; auxiliado por el teólogo y canonista José Pérez Calama, el seminario de Puebla renovó el contenido y sentido de sus cursos merced a las instrucciones del obispo. Las cátedras jurídicas, Prima de Cánones y Vísperas de Leyes, fueron objeto de renovación y se estipuló que los cursos no debían ya dictarse mediante los escritos que preparaban los profesores, sino utilizando autores específicos; por ello, se fijaron los textos que más adelante referiremos. La sesión de Cánones tenía lugar diariamente de ocho a nueve de la mañana, mientras que la de Leyes era de tres a cuatro.

11 BP, Libro 8° del archivo de los reales y pontificios palafoxianos colegios de San Juan, ff. 11r–15v: Fernando VI, Real cédula triplicada otorgada en Buen Retiro el 31 de diciembre de 1746.

12 BP, Libro 2° del archivo de los reales, f. 1r: Real cédula otorgada por el rey en Madrid el año de 1748, aprobando que el canónigo doctoral de la catedral de Puebla lea la cátedra de Cánones.

13 BP, Libro 8° del archivo de los reales, f. 37v: Índice y memoria de los colegiales de los Colegios de San Pedro y San Juan, partida de Miguel de Guendolain.

14 BP, Libro 8° del archivo de los reales: Pantaleón Álvarez Abreu, Decreto del obispo, suscrito en Los Ángeles el 2 de abril de 1754, instruyendo la realización de conferencias en el Seminario.

Los pasantes de derecho canónico iban a las casas de los abogados para realizar prácticas, actividad que debían realizar sólo por la mañana y bajo hábito clerical, en caso de asistir individualmente, o con manto y beca, si lo hacían en grupos; el rector debía informarse con los abogados sobre la asistencia de los pupilos a dichos ejercicios.[15] Los catedráticos estaban obligados a tener conclusiones cada mes de forma alternada, para que en aquellas conferencias expusieran lo enseñado durante ese breve período.

En el acto de premiación por el ciclo de estudios 1769–1770, destacó el prelado al profesor de Jurisprudencia, Joseph Arroyo, por el brillante papel que tuvo en el acto jurídico efectuado ese año, y quien había ido a México para graduarse de bachiller en Cánones; lo mismo al catedrático de Prima de Cánones, licenciado Nicolás de Castro, que fungía también como secretario del cabildo catedral, a quien le concedió una capellanía de 1400 pesos de principal.[16] Fabián no dejaba dudas sobre la importancia que concedía a los estudios de Cánones y Leyes en el seminario y su voluntad de fortalecerlos después de más de un siglo de atraso en su erección.

Conforme al real decreto del 19 de enero de 1770, se erigió la cátedra de Griego y la de «Concilios, Historia y Disciplina Eclesiástica», que tuvo como primer catedrático al licenciado Joseph Balboa, teólogo, quien a la sazón era rector del Colegio de San Pablo, graduado en la Universidad de México. Este curso debía comprender derecho canónico y derecho civil, y en este último debía enseñarse el derecho natural y el de gentes. Con ello se demostraba la unión entre religión, moral y política, lo que proporcionó un nuevo matiz a los estudios de la ciencia canónica en Puebla. Esta disposición instruyó la reflexión de los sacros cánones con el auxilio de la Historia Eclesiástica; se prefirió el análisis de los temas pertenecientes al fuero de la conciencia y la administración eclesiástica sobre aquellos de carácter contencioso. La cátedra se impartía diariamente por la mañana durante media hora y asistían los cursantes del cuarto año, los pasantes teólogos y juristas. Al catedrático se le asignó un salario de 300 pesos.[17] Hay noticia de que en el siglo XVIII, en colegio jesuita de San Ildefonso, existía una cátedra de Cánones, de modo

15 BP, Fabián y Fuero (1770) 500–515: Colección de providencias dadas acerca de los estudios y colegios de S. Pedro y S. Juan; 487–498: Decreto dado en Los Ángeles el 18 de octubre de 1765, y Decreto dado en Los Ángeles el 16 de octubre de 1766.

16 BP, Fabián y Fuero (1770) 585: Decreto dado en Los Ángeles el 27 de agosto de 1770.

17 BP, Fabián y Fuero (1770) 586–590.

que en Puebla dos instituciones enseñaban esta disciplina. El seminario de México y la Universidad en Manila (Filipinas) contaron con este curso también hasta el siglo XVIII.[18]

¿Oportunidad o tardanza en la erección de la cátedra?

Una pregunta fundamental para la sociedad de aquella época y particularmente para la administración eclesiástica es ¿por qué demoró tanto la erección de la cátedra de Cánones? El argumento de la falta de recursos, igual que en el seminario de México, no resulta satisfactorio, pues en el lapso de un siglo hubo dinero para el Colegio de San Pablo y otro para educar infantes, es decir, doctrina y culto prevalecieron sobre el derecho canónico. ¿Cómo funcionaban el provisorato y los jueces eclesiásticos delegados? ¿Bastaba la universidad para formar a los peritos canonistas de la diócesis poblana? El contexto americano contribuye a responder estas interrogantes, considerando que se desarrolla en la época de la centralización romana, la consolidación del absolutismo español y la reforma católica, y, con ello, se formula un paradigma eclesial dentro del cual la ciencia canónica adquiere otras dimensiones.[19]

Las transformaciones operadas en Roma con la reorganización de la curia, la oficialización del *Corpus Iuris Canonici* y la legislación conciliar estuvieron acompañadas de una remodelada imagen del papa y su papel de legislador, por lo que el ordenamiento jurídico pontificio desarrolló un carácter más estatal que universal.[20] La legislación pontificia buscaba a toda costa la aplicación de los decretos del Concilio de Trento, a través de la lectura exclusiva de Roma mediante la Congregación constituida por el papa para tal fin; con ello, el absolutismo pontifical pretendía convertirse en legislador de una iglesia particular, región o un grupo social.[21] La obra legislativa romana se aceleró en el siglo XVII y aparecieron bularios, fuentes, historias del derecho canónico y hasta las costumbres fueron objeto de publicación, ya que la *consuetudo* formaba parte de los elementos supletorios que ayudaban a

18 Chávez Sánchez (1996), vol. I, 240–332. Sobre el Colegio de Santo Tomás y su Universidad en Manila (Filipinas) véase: Bula de Su Santidad Clemente XII, 1734 (2010).

19 Morán García (2006) 758.

20 Prodi (2010) 111–144.

21 Gaudemet (1994) 636–646.

la interpretación y aplicación del derecho. Esos esfuerzos chocaron con los otros absolutismos nacionales; y la aceptación de la legislación pontificia quedó supeditada a la voluntad de los Estados, de manera que los cuerpos jurídicos civiles cobraron importancia no sólo como derecho supletorio, sino como principal norma de acción para las iglesias de cada reino.[22] Al mismo tiempo, la cultura jurídica eclesiástica se vio afectada por la prohibición para comentar y glosar los decretos tridentinos y las resoluciones de la Congregación para la interpretación del concilio, lo que limitaba su enseñanza y discusión en las aulas universitarias.[23]

El Patronato español colocó a la Iglesia hispanoamericana fuera del área de influencia de estos procesos en el gobierno eclesiástico y la ciencia canónica; esto dio forma a estructuras y medios jurídicos propios, concordes a los intereses de la monarquía. En este sentido, puede formularse una primera hipótesis: los canonistas eran necesarios para el gobierno eclesiástico novohispano, pero no así el análisis y debate de las nuevas formas legislativas desarrolladas por Roma, pues su aplicación en Indias dependía de la lectura y aprobación del estado español; el análisis se hacía en la península y correspondía a los canonistas indianos responder con ese bagaje aprobado por la corona a las necesidades de la realidad colonial, o plantear nuevos problemas al *ius canonicum universum*, como se puede ver en los diversos estudios y dictámenes sobre casos particulares.

Hasta mediados del siglo XVIII, los estudios de Cánones estuvieron supeditados a la Universidad de México; a lo largo de dos centurias la diócesis Tlaxcala-Puebla obtuvo sus canonistas porque llegaban de España con los grados o por formarse en la capital virreinal. Con lo arriba dicho pareciera que no existía la reflexión desde el derecho canónico, pero el fuerte carácter jurídico de diversas personalidades del clero poblano y sus controversias manifiestan el ejercicio de la ciencia canónica y el recurso a las fuentes necesarias para estructurar los alegatos. En el siglo XVI, el derecho sinodal resultó básico para el gobierno de la Iglesia, tanto para la jerarquía como para los fieles. Los planteamientos del obispo Diego Romano ante el concilio de 1585 y su experiencia en la iglesia de Granada, la biblioteca de su antecesor Antonio Ruiz de Morales y la impugnación del Cabildo catedral ange-

22 Lefebvre et al. (1976) 17–73.
23 Prodi (2008) 247–272.

lopolitano contra algunas disposiciones del III Concilio evidencian la posesión de valiosos y actualizados instrumentos de ambos derechos. Durante los siglos XVII y XVIII, las informaciones en derecho existentes en los archivos sobre casos en materia de disciplina eclesiástica, jurisdicción del brazo espiritual y cura de almas revelan la existencia de peritos en el derecho canónico y el emergente derecho eclesiástico.

La decisión palafoxiana de crear facultades jurídicas en el seminario estuvo encaminada a consolidar la formación del clero diocesano, que enfrentaba una sólida oposición por parte del clero regular en materia de provisión de doctrinas, y a dotarlo de instrumentos no sólo para la administración clerical, sino especialmente para resolver aspectos sobre disciplina eclesiástica y la cura de almas. En ambos casos, la relación con la Teología Moral es fundamental, pues se trata de una época donde la moral está permeada por un carácter juridicista heredado de la lectura nominalista. Hacia el siglo XVII, las *Summas* de casos de conciencia, iniciadas por el jesuita Azor, a quien cita constantemente Palafox, descansan en la norma. La cátedra de Teología Moral incluyó la práctica de dilucidar «casos» en los que se proveía de un copioso aparato de fuentes jurídicas además de teológicas. Una exitosa carrera eclesiástica no podía entenderse al margen del conocimiento de los cánones; en la Universidad de México, es claro el hecho de que la mayoría de sus estudiantes fuesen clérigos y ahí lograban relacionarse con las élites gobernantes del virreinato, en razón de las características sociales que marcaron al claustro de dichas facultades jurídicas durante la primera mitad del siglo XVII.[24] Palafox requería clérigos formados en la incipiente tradición jurídica del *ius commune* vinculado a la legislación real, pero su proyecto de reforma, a pesar de su obediencia al monarca, estaba influido por la idea que la justicia de la Iglesia podía fungir como un sistema unitario, y transminar su espíritu a los reglamentos que cada aspecto del gobierno civil y eclesiástico reclamara; la febrilidad normativa de este prelado manifiesta este principio subyacente.

Es importante señalar que la reforma fabiana antes mencionada debe interpretarse en el contexto de las transformaciones de la ciencia del derecho canónico, obligadas por el desarrollo del derecho civil y sobre todo del derecho eclesiástico del Estado, formulado por el avance del regalismo en

24 Pavón Romero, Ramírez González (1993) 74–75.

el ámbito jurídico. En la propia península, las antiguas cátedras de Cánones dejaron de comentar el derecho producido del *Corpus Iuris Canonici* sustituyéndolo por el derecho regio en vigor y mudaron las denominaciones para adoptar términos como «Cátedra de concilios nacionales», «Cátedra de colecciones canónicas»; incluso las cátedras sobre el *Liber sextus* y las *Clementinas* adquirieron el nombre de «Historia eclesiástica».[25] Esto revela la claridad y concomitancia del obispo Fabián y Fuero al afirmar que la cátedra de Concilios, Disciplina e Historia Eclesiástica debía demostrar la unión entre religión, moral y política, valores propios del pensamiento regalista.

Las fuentes de estudio

¿Qué autores se leían en el seminario poblano? ¿Con qué textos se desarrollaba una mentalidad jurídica en los discentes? ¿Había directrices jurisprudenciales en la formación de los seminaristas? Para dar una respuesta primigenia a estas cuestiones sobre las fuentes empleadas y materias estudiadas en la enseñanza del derecho canónico, echamos mano de dos elementos básicos: por un lado, aquellos textos, escuelas y autores que han quedado registrados en una vasta colección que perteneció a la biblioteca del seminario, reunida mediante copias manuscritas e impresos, y, por otro lado, la bibliografía existente en el mismo acervo. En ellos se pueden identificar los glosadores y comentaristas del *Corpus Iuris Canonici* mediante los cuales se estudiaban casos específicos. Los preferidos, aunque no exclusivos, eran los autores salmantinos y los complutenses, además de los más respetados tratadistas, decretistas y decretalistas más influyentes, y los autores que estaban planteando nuevas soluciones.

Sin duda, muchos de los manuscritos son el material con que se preparaban los catedráticos para dictar su curso, esos que fueron proscritos con la reforma hecha por el obispo Fabián en 1765, lo cual nos acerca aun más a las fuentes de estudio. Pero hay que añadir algo inquietante: existen apuntes y copias manuscritas del siglo XVII, época en la cual no existía la cátedra de Cánones, lo que nos conduce a intuir – en función de las materias que tratan – que fueron empleados para la enseñanza de la Teología Moral. Las siguientes líneas sólo representan un pálido bosquejo que exige mayor estudio.

25 García y García (2006) 119.

Destaca la colectánea de impresos y manuscritos en 108 volúmenes, reunida bajo la denominación *Allegationis iuris*; hay tomos que llevan inscritos en el lomo o la portada la materia o materias particulares sobre las cuales tratan los textos. En su mayoría están constituidos por casos, tomados de otras obras y copiados por catedráticos, o relecciones de profesores de universidades españolas. ¿Qué materias encontramos? Matrimonio, divorcio y nulidad matrimonial, mayoría de edad, legitimidad, derechos de progenitura, mayorazgos, testamentarías y derechos de sucesión. Además, casos de compra-venta, bienes raíces, crédito y usura y transacciones comerciales, también acerca de fundación de capellanías. Asimismo, se encuentra un amplio conjunto de casos relativos al gobierno del príncipe como impuestos, gabelas, acuñación de moneda, contratos y, especialmente, derechos de regalía. Por supuesto, los temas sobre disciplina eclesiástica, jurisdicción episcopal y gobierno de órdenes religiosas son numerosos. A guisa de ejemplo, hallamos volúmenes bajo títulos como *Allegationis iuris de matrimonio et eius validatione et nullitate et de divortio*; *Allegationis iuris de contractibus cum Principe renuntiatione concursu creditorum societate interese; Allegationis iuris de iurisdictione electione regularii prebendarum, beneficiis, pensionibus et de retentione bullæ; Allegationis iuris variorum iurisdictiones iure patronatus Regio et particulari et iure præsentandi* y muchos otros. La colocación de las fuentes, sea por «casos» o relecciones, está ordenada y combina soluciones desde ambos derechos. Esta última característica muestra la consonancia de la situación prevaleciente a lo largo del siglo XVII con respecto a la enseñanza del derecho civil en España. En esa época, la mentalidad jurídica europea subyacía bajo el concepto de unidad y complementariedad de ambos derechos, es decir, el *ius commune*, esquema al cual se fue añadiendo la comparación con las leyes del reino;[26] por ello, abundan los casos relativos a los derechos de regalía.

A través de estos papeles se pueden estudiar las transferencias sobre la ciencia canónica en el contexto de los reinos españoles desde la dinámica trasatlántica y la circulación de escuelas y modelos jurisprudenciales. ¿De qué forma? Mediante la *repetitio* de los centros de enseñanza más prestigiados de la península: Alcalá de Henares y Salamanca. Bajo el título de *Lectiones scholasticae salmaticenses et complutenses iuris canonici et civilis variorum*, el seminario poblano reunió impresos y copias manuscritas de catedráticos,

26 Rodríguez-San Pedro Bezares (1986), vol. II, 510.

especialmente salmantinos, quienes regentearon las cátedras de Leyes y Cánones entre 1580 y 1640. Esos autores corresponden a la segunda etapa de la ciencia canónica española, de influencia tridentina, que se desarrolló en la Universidad de Salamanca en el periodo que cubre desde 1580 a las primeras dos décadas del siglo XVII, cuyos temas de reflexión fundamentales fueron los derechos de la persona y del Estado, el derecho de gentes y los derechos del príncipe, todo desde una perspectiva teológico-tomista respecto del hombre como persona racional, libre, social y sujeto de derechos.[27] Como muestra, señalaremos que entre las *repetitiones* se hallan las siguientes: de Juan Ibáñez de Frechilla,[28] sobre la rúbrica *Admonet. et renuntiatione* correspondiente al libro 1, título 9, de las *Decretales*, el mismo tema con el cual Palafox obtuvo la licencia en Cánones en Sigüenza; del célebre canonista Diego Sahagún de Villasante, su disertación a la rúbrica *De alienatione iudicii*, impresa en 1589, también sobre las *Decretales*; de Juan de Ocón y Trillo, integrante del Colegio de San Bartolomé, un texto en el que se comenta del *Liber sextus* el capítulo relativo a los clérigos absentistas; de Bartolomé Sánchez, un escrito acerca de la irregularidad según el *Decreto* de Graciano, que refiere al papa Juan VIII y una disertación sobre los testamentos siguiendo el capítulo dos de las *Clementinas*; del portugués Gabriel Henriques, así como de otros canonistas lusitanos, una *repetitio*, lo cual manifiesta que, después de un siglo, la influencia de los portugueses en materia de derecho canónico continuaba,[29] estertores de la época donde las transferencias entre ambos reinos fueron intensas merced a la llamada Unión Ibérica.

Hay textos de la siguiente generación salmanticense. Uno de los autores más copiados fue Ildefonso Guillén de la Carrera, casualmente quien otorgó el grado de bachiller en Cánones a Palafox en la Universidad de Salamanca el 27 de abril de 1620; de este canonista se copiaron sus relecciones para las rúbricas referentes a la disceptación de personas – particularmente, de los clérigos –, donde aborda tópicos acerca de la inmunidad eclesiástica. Encontramos copia manuscrita de las lecciones hechas por Juan de Altamirano, en las que diserta sobre las *Decretales* en su capítulo *De exceptionibus*; textos de

27 Rodríguez-San Pedro Bezares (1986), vol. II, 511–512.

28 Juan Ibáñez de Frechilla estaba en Salamanca en la última década del siglo XVI; sostuvo diferencias con los jesuitas en la borrascosa controversia «*de auxiliis*».

29 Sobre el particular: García Sánchez (2009).

Francisco Gasca Salazar, Cristóbal Bernal, Juan de León, Antonio Pichardo Vinessa, Bartolomé Sánchez, Francisco Ramos del Manzano, José Núñez de Zamora, Gaspar Gil Polo; un opúsculo de Francisco Sánchez Rándoli sobre el difícil tema *Officio et potestae iudicis*, correspondiente al libro uno de las Decretales, leído en Salamanca en 1647; y, por supuesto, los textos salidos de la pluma de Juan de Solórzano Pereira, el legista más copiado en Puebla.

Esta circulación de la ciencia canónica no sólo miraba allende los litorales europeos, también veía al sur de Hispanoamérica, pues se incluye a Feliciano de Vega; de este destacado canonista peruano, provisor del arzobispado de Lima y obispo de Popayán, además de primer profesor emérito de derecho pontificio en la Real Academia, fue seleccionada la obra *Relectionem canonicarum in secundum Decretalium Librorum*.

Esta pléyade de juristas se inscribe en la corriente humanista cuyos rasgos distintivos son su buen latín, el gusto por las antigüedades y sus ansias de reconstrucción filológica e histórica de los textos romanos y canónicos. Preocupados por el método, la brevedad y la sencillez y la originalidad, cuestionaron la *communis opinio* y el masivo recurso a las citas de autoridad. Estas eran parte de las fuentes con las cuales se enseñaba el derecho canónico en el seminario poblano y también la teología moral, y definieron el perfil de canonistas y clérigos a partir de la segunda mitad del siglo XVII.

El recurso bibliográfico

La imprenta jugó un papel excepcional en la ciencia canónica, especialmente en la transmisión de las fuentes, publicadas mediante ediciones glosadas y críticas con análisis filológicos. Con ello, se satisfizo la necesidad de contar con textos confiables que dieran sentido de legitimidad a las disposiciones jurídicas.[30] Por ese motivo, es indispensable identificar la bibliografía como fuente de estudio y resulta de utilidad la presencia y registro de textos y autores fundamentales. ¿Qué obras encontramos en la biblioteca del seminario? Desde la donación palafoxiana a la biblioteca de dicha institución, el obispo menciona la presencia de autores de Sagrados Cánones. Podríamos hacer una prolija lista de obras, pero sólo destacaremos los autores influyentes de aquella época, identificados no sólo a partir de los estudios hechos para

30 Sedano (2010) 426.

otras latitudes – particularmente España y Chile[31] – sino que además realizamos el ensayo de buscar aquellos referidos en alegatos elaborados en la Puebla de los Ángeles, para lo cual analizamos la *Defensa canónica* que arma Palafox contra los jesuitas, caso del siglo XVII. Podemos mencionar, como ejemplo del siglo XVIII, el alegato del convento de Santa Clara en contravención de las disposiciones para adoptar la vida común y, para inicios del siglo XIX, la respuesta del obispo González del Campillo a una consulta del arzobispado de México sobre los agustinos acusados por delito de lesa majestad en medio de la guerra insurgente.

Entre las obras identificadas están diversas ediciones del *Corpus Iuris Canonici* y una amplia colección de los concilios y sínodos, incluyendo los del Nuevo Mundo. Además, sobresalen Próspero Fagnano con su *Commentaria in quinque librum Decretalium*, Enrico Pirhing con su obra *Ius canonicum in V libros Decretalium Distributum, novâ methodo explicatum*; Gonzalo Suárez de Paz y su *Praxis ecclesiastica et sæcularis […]*; Francisco Ortiz de Salcedo y la muy empleada *Curia eclesiástica para secretarios de prelados, jueces eclesiásticos, […] y visitadores […]*; la *Curia filípica* de Juan de Hevia Bolaños. También se encuentran en el acervo las *Antiquitatum christianarum institutiones* de Julio Lorenzo Selvagio; el *Ius canonicum universum* de Anacleto Reiffenstuel, así como su *Theologia moralis*; las *Institutiones iuris canonici* de Juan Pablo Lanceloti; las *Institutiones Canonica* de Cherubino Mayr y las *Institutiones juris ecclesiastici* de Berardi. Hallamos las *Institutiones iuris canonici* de Francisco María Gasparro, las de Domingo Cavallario y las de Julio Capone. Por supuesto, en el siglo XVIII está presente Pedro Murillo Velarde. Entre el aparato de autoridades inclusos en los diversos alegatos, se mencionan nombres como los de Agustín Barbosa, Antonio Gómez, Larrea y Pignatelli, así como los regalistas Van Espen, Gaspar de Villarroel y Alonso de la Peña Montenegro. Estos últimos, junto con Murillo, prueban la circulación de la cultura jurídica desarrollada en Hispanoamérica.

Con la reforma de Fabián y Fuero se adoptaron autores específicos para los cursos, de modo que la de Cánones debía explicarse utilizando la Suma del Vallense y la de Leyes con los dos tomos de Arnoldo Vinnio,[32] lo cual

31 De particular utilidad nos fue Salinas Araneda (1996).

32 De Arnoldo Vinnio debe referirse a *In quatuor libros institutionum imperialum commentarius academicos et forensis*, y del Vallense, parece corresponder a Juan Vallense quien hizo una recopilación de *Decretales*.

resulta extraño pues en la España borbónica era mal visto el uso de ambos autores para la formación de legistas y canonistas.[33] Correspondía al profesor fijar el tema para que los discentes lo estudiaran con antelación y exigir que los cánones se aprendieran de rigurosa memoria. Para el estudio de Cánones, se desechó el uso del González toda vez que se consideraba a este autor no apto para principiantes, sino para lecciones y largas defensas.[34]

Para cerrar este elenco de autoridades, debemos añadir que en 1770 el obispo Fabián y Fuero ordenó como libro de estudio para la recién creada cátedra de Concilios, Historia y Disciplina eclesiástica, el texto de Juan Cabassut titulado *Notitia conciliorum sanctæ Ecclesiæ quæ elucidantur exactissime tum sacri Canones*[35] – texto escrito por el oratoriano francés, publicado hacia 1667 y en versión corregida en 1685 – por ser un autor que mostraba la unión entre religión, moral y política en plena correspondencia con la Teología Moral y la Escolástica.

Epílogo

Este somero y veloz repaso sobre la enseñanza del derecho canónico en el seminario tridentino de Puebla, así como sus materias y fuentes, manifiesta un uso regular de la ciencia canónica desde el siglo XVI que se tornó efervescente a partir de 1746, a través de canonistas forjados en la ciudad episcopal angelopolitana. El acceso a las fuentes tuvo lugar desde el siglo fundacional y en el siglo XVII cobró fuerza gracias al estudio de la teología moral, que exigía el análisis y la solución de múltiples casos de conciencia; decenas de ellos se conservan para enseñarnos que, a través de ese método dialéctico impulsado por la casuística, había una recurrencia permanente a las fuentes del derecho canónico, conformado un cuerpo jurisprudencial en orden al comportamiento social. Las autoridades empleadas cubren el amplio espectro desarrollado en la Cristiandad occidental y, especialmente, en España, desde las influyentes directrices salmantinas hasta el atropellamiento de la

33 Peset (2008) 3–49.

34 BP, Fabián y Fuero (1770) 595–596.

35 Cabassut fue profesor de Derecho Canónico en Aviñón; murió en 1685. Escribió la *Theoria y Practica del Derecho Canonico para el Fuero de la Penitencia y para el contencioso tanto Eclesiastico como Secular*, y después la obra que se impuso como texto en el seminario poblano.

tradición canónica por el derecho regio. Al mismo tiempo, esas líneas fueron sometidas a la solución de necesidades locales, propias de la realidad novohispana. Queda el reto de identificar las verdaderas influencias de los autores europeos en la mentalidad jurídica indiana y los aportes de ésta a la ciencia canónica.

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

Archivo del Venerable Cabildo Metropolitano de Puebla (AVCM-P)
Biblioteca Palafoxiana, Puebla (BP)

Fuentes impresas

Bula de Su Santidad Clemente XII, 1734 (2010): Bula de Su Santidad Clemente XII, Aprobando la Erección de dos Cátedras, Una de Derecho Canónico, y la otra de Derecho Civil [...], Sept. 2, 1734, en: Philippiniana Sacra 133 (2010), 160–163

Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2009), Martínez Ferrer, Luis (edición histórico-crítica), Zamora: 2 vol., El Colegio de Michoacán – Universidad Pontificia de la Santa Cruz

Fabián y Fuero, Francisco (1770), Colección de providencias diocesanas del Obispado de la Puebla de los Ángeles, Puebla: Imprenta del Real Seminario Palafoxiano

Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2006–2011), Carrillo Cázares, Alberto (edición, estudios, notas y paleografía), 5 tomos, Zamora – México: El Colegio de Michoacán – Universidad Pontificia de México

Manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana. Inventario general (2004), Garibay Álvarez, Jorge, Jesús Joel Peña Espinosa (coords.), Madrid: Fundación Tavera-ADABI-Gobierno del Estado de Puebla

Palafox y Mendoza, Juan de (1652), Defensa canónica por la dignidad episcopal de la Puebla de los Ángeles y por la jurisdicción ordinaria puestos y honores de su prelado en el pleito que han movido los padres de la Compañía de Jesús de aquellas provincias, Madrid: impreso por Juan González

Bibliografía

Chávez Sánchez, Eduardo (1996), Historia del Seminario Conciliar de México, 2 tomos, México: Porrúa

Frías Balsa, José Vicente (1977), El venerable Palafox y Mendoza, doctor en Cánones por Sigüenza, en: Wad-al-Hayara. Revista de estudios de Guadalajara 4, 223–231

García Sánchez, Justo (2009), Aspectos histórico-jurídicos de algunas relaciones académicas hispano-portuguesas durante el siglo XVI, en: Revista Española de Derecho Canónico 166, 25–111

García y García, Antonio (2006), La facultad de Derecho canónico, en: Historia de la Universidad de Salamanca, Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis E. (coord.), vol. III.1: Saberes y confluencias, Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 103–119

Gaudemet, Jean (1994), Église et Cité. Histoire du droit canonique, Paris: Cerf-Montchrestien

Lefebvre, Charles et al. (1976), L'Époque Moderne (1563–1789). Les sources du droit et la seconde centralisation romaine [Tomo XV/1 de la collection: Le Bras, Gabriel, Jean Gaudemet (eds.), Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident], Paris: Cujas

Margadant, Guillermo F. (1984), La Iglesia Mexicana y el Derecho. Introducción histórica al derecho canónico, los concordatos, el patronato real de la Iglesia y el derecho estatal frente a lo eclesiástico, México: Porrúa

Morán García, Gloria María (2006), Los paradigmas o modelos eclesiales y el Derecho canónico de la comunidad cristiana, en: Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña 10, 747–768

Pavón Romero, Armando, Clara Inés Ramírez González (1993), El catedrático novohispano: oficio y burocracia en el siglo XVI, México: UNAM

Peset, Mariano (2008), Humanismo en las Facultades de Leyes, en: Res Pvblicam Litterarvm, Instituto de Estudios Clásicos «Lucio Andrea Séneca» de la Universidad Carlos III, Madrid, 2008–01, http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/10016/2728/1/suptradclas_2008_01.pdf

Prodi, Paolo (2008), Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho, Buenos Aires: Katz

Prodi, Paolo (2010), El soberano pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna, Madrid: Akal

Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique (1986), La universidad salmantina del barroco, periodo 1598–1625, Tomo II: Régimen docente y atmósfera intelectual, Salamanca: Universidad de Salamanca

Rodríguez Rico, Guillermo (2006), Las mediaciones jurídicas en la primera evangelización franciscana de la Nueva España, en: Revista Mexicana de Derecho Canónico 12:2, 151–170

Salinas Araneda, Carlos (1996), Una aproximación al Derecho canónico en perspectiva histórica, en: Revista de Estudios Histórico-Jurídicos 18, 289–360

Salinas Araneda, Carlos (2000), Los textos utilizados en la enseñanza del Derecho Canónico en Chile Indiano, en: Anuario de Historia de la Iglesia IX, 215–234

Salinas Araneda, Carlos, Antonio García y García (1994), Una década de bibliografía sobre el Derecho Canónico Indiano, en: Revista Española de Derecho Canónico 137, 671–729
Sedano, Joaquín (2010), Transmisión de los textos e investigación sobre las fuentes históricas del Derecho canónico, en: Ius Canonicum 50, 415–475
Torre Villar, Ernesto de la (2007), El Colegio de San Juan. Centro de formación de la cultura poblana, México: Universidad de las Américas-Puebla
Traslosheros, Jorge E. (2004), Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del Arzobispado de México 1528–1668, México: Porrúa-Universidad Iberoamericana

Gobierno diocesano y poder eclesiástico

Jesús Vidal Gil

Los estatutos del cabildo de la catedral de México elaborados en el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)

1 El cabildo catedralicio y sus estatutos

1.1 El cabildo catedralicio

Hoy en día, el cabildo catedralicio es una institución muy poco conocida y que ha perdido gran parte de la importancia que tuvo en el pasado, aunque en algunos lugares sigue conservando cierto prestigio dentro del clero secular. El cabildo eclesiástico, que no se debe confundir con el cabildo civil, era un colegio de clérigos cuya principal misión era ayudar al obispo en el gobierno de la diócesis. Por este motivo, se decía que estos clérigos eran el «senado del obispo». Además, también debían ocuparse de todo lo relacionado con el culto litúrgico de la catedral. En este sentido, sus principales obligaciones eran las celebraciones de las misas solemnes y el rezo diario de la liturgia de las horas en el coro de la catedral.[1]

Por un lado, todo clérigo nombrado para una canonjía adquiría el derecho a tener lugar y voto en las reuniones del cabildo. Por otro lado, al canónigo se le confería una prebenda, es decir, un beneficio económico por el desempeño de sus tareas.[2] Es importante destacar que los capitulares, en general, no tenían cura de almas, aunque no faltaron las excepciones a esta regla, para que pudieran realizar sus tareas de asistencia al obispo y de atender el culto litúrgico de la catedral, que servía de modelo para el resto de parroquias de la diócesis.

La situación se mantuvo así hasta la promulgación del Código de Derecho Canónico de 1983, con el que se reformó profundamente la naturaleza y las competencias que los cabildos catedralicios tenían todavía en el Código de

1 Wernz (1943), n. 686, 872.
2 Ferraris (1766), art. I, nn. 1–3, voz: Canonicatus, canonicus, 28–29.

1917. El abandono del sistema beneficial (*Presbyterorum Ordinis*, 20),[3] la creación del consejo presbiteral como «Senado del Obispo» y del colegio de consultores afectó sustancialmente a la institución capitular. La finalidad propia y específica del cabildo en el derecho vigente es la de celebrar las funciones litúrgicas más solemnes. Tal función, que, como se ha visto, era una de las obligaciones tradicionales del cabildo, se ha preservado procurando que los cabildos llegaran a ser una institución litúrgica modélica.[4] Pero lo que daba un mayor prestigio al cabildo era el hecho de que eran los encargados de gobernar la diócesis durante los períodos de sede vacante, que eran con frecuencia largos en Nueva España.[5]

Dentro del cabildo novohispano había cuatro categorías de miembros que, de mayor a menor jerarquía, eran: dignidades, canónigos, racioneros y medio-racioneros. A su vez, había cinco clases de dignidades, a saber: deán, arcediano, chantre, maestrescuela y tesorero. Un cabildo novohispano estaba completo cuando, además de las cinco dignidades, tenía diez canónigos y seis racioneros y medio-racioneros.[6] El cabildo mexicano comenzó en 1536 con sólo siete miembros y, por las dificultades económicas, no se llegó a completar hasta la época del Tercer Concilio Provincial, cuando ya llevaba alrededor de cincuenta años en funciones.[7]

El cargo de mayor jerarquía dentro del cabildo era el de deán. De hecho, la corporación lleva el nombre oficial de «el deán y cabildo». El deán se ocupaba de presidir las reuniones y los actos litúrgicos del cabildo, mantener el orden en la catedral y la disciplina dentro del cabildo. Podía imponer multas y convocar reuniones extraordinarias del cabildo. En la erección se destacaba la obligación que tenía de cuidar todos los aspectos del culto divino para que «se hagan muy bien y rectamente, con aquel silencio, modestia y honestidad, que corresponde». También se recordaba que a él pertenecía «conceder licencia a aquellos, a quienes conviene salir del coro por motivo que tengan, expresada la causa y no de otro modo.»[8]

3 Conciliorum Œcumenicorum Decreta (1991) 1066–1067.
4 Loza (1996) 1171–1173.
5 Wernz (1943), n. 701, 893; Castañeda (1992).
6 Bula de Erección de la Iglesia de México, en: Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859): XX–XXI, §§ I–V.
7 Schwaller (1981) 655.
8 Bula de Erección de la Iglesia de México, en: Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859) XX, § I.

El arcediano era la segunda dignidad y tenía muchas obligaciones particulares. Sus tareas incluían el examen de los candidatos a las órdenes sagradas y la visita si se lo encargaba el obispo o durante la sede vacante. En la Bula de Erección de la Iglesia de México se señalaba que para poder recibir el arcedianazgo era necesario tener el grado de bachiller en Derecho Civil o Canónico o en Teología por alguna universidad. Por tradición, el arcediano ocupaba una posición casi tan prestigiosa como la del deán y le sustituía cuando éste faltaba en todas sus funciones.[9]

El chantre dirigía el canto de las horas canónicas y enseñaba música al resto de los miembros del cabildo y a todas las personas que se ocupaban de la catedral. Además, organizaba el calendario de trabajo, asignando a cada miembro del cabildo sus tareas eclesiásticas. Para poder recibir esta dignidad se debía ser «instruido y perito en la música, a lo menos en el canto llano».[10] Sin embargo, no parece que los clérigos que desempeñaban este oficio en la catedral de México empleasen mucho tiempo en desarrollar estas tareas o tuviesen la formación y experiencia musical requerida para el cargo; más bien la prebenda se recibía porque era la vacante que había en el cabildo.[11]

La cuarta dignidad era el maestrescuela, que se ocupaba de todos los aspectos de la educación dentro de la diócesis. Era el canciller de la universidad, si la había, y estaba sólo por debajo del rector.[12] Por ocuparse de tareas educativas, era necesario que tuviera un título «en alguno de los derechos o en artes, por alguna Universidad general».[13] El tesorero era la última dignidad del cabildo mexicano. Debía supervisar los aspectos financieros de la catedral, abría y cerraba la iglesia y cuidaba de que todo estuviera limpio y en orden. También se ocupaba del mantenimiento de la catedral y, con el acuerdo del cabildo, proveía cada año la cantidad de dinero que se dedicaba a ese fin y supervisaba las obras que se realizaran.[14]

9 Bula de Erección de la Iglesia de México, en: Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859), XX, § II.

10 Bula de Erección de la Iglesia de México, en: Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859), XXI, § III.

11 Schwaller (1987) 41.

12 Schwaller (1987) 16.

13 Bula de Erección de la Iglesia de México, en: Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859), XXI, § IV.

14 Bula de Erección de la Iglesia de México, en: Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859), XXI, § V.

En el orden jerárquico, a las dignidades seguían los canónigos; que en México estaba previsto que fueran diez. Los canónigos debían ser sacerdotes y su obligación, además de la asistencia cotidiana al coro, era celebrar la misa diariamente.[15] En México, los racioneros y medio-racioneros no necesariamente tenían que ser sacerdotes. En la Bula de Erección se señalaba que los racioneros debían ser, al menos, diáconos y los medio-racioneros, subdiáconos. Su función era actuar de acólitos en las celebraciones eucarísticas y encargarse de las lecturas tanto en la misa como en la liturgia de las horas.[16] Además, por el hecho de no tener que ser necesariamente sacerdotes, aunque, de hecho, todos lo eran en México, en la Bula se prohibía a los racioneros participar en las votaciones capitulares en cuestiones canónicas o espirituales, aunque se les reconocía el derecho a tener voz en el cabildo tanto en cuestiones temporales como espirituales y podían votar en cuestiones administrativas.[17]

A los capitulares en general se les llamaba también prebendados por la prebenda que era el beneficio que estaba unido a su oficio de capitulares. Una característica importante de las prebendas era que estaban divididas en la gruesa, que sería un salario fijo, y las distribuciones cotidianas que recibían en función de su asistencia a las horas en el coro y a la misa. El aspecto económico tuvo gran importancia en ésta época en el cabildo catedralicio mexicano porque la escasez de los diezmos causó muchas dificultades económicas. Hay que tener en cuenta que los diezmos sólo se cobraban a los españoles porque, en un principio, no se juzgó prudente obligar a los indios a pagarlos por ser nuevos en la fe y para no hacerles pesada la religión que habían abrazado. Además, solo se pagaban diezmos de la producción agropecuaria.[18]

15 Bula de Erección de la Iglesia de México, en: Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859), XXI–XXII, § VI.

16 Bula de Erección de la Iglesia de México, en: Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859), XXII, § VII.

17 Bula de Erección de la Iglesia de México, en: Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859), XXXVI, § XXXIII.

18 Escobedo (1992) 102–103.

1.2 Los estatutos del cabildo eclesiástico

Los estatutos son los documentos jurídicos en los que se define el funcionamiento del cabildo y las obligaciones y tareas de cada uno de los capitulares. El primer estatuto del cabildo mexicano fue la Bula de Erección de la Iglesia de México, escrito principalmente por el franciscano Juan de Zumárraga – primer arzobispo de México – y aprobado por Clemente VII en 1534.[19] Este documento reviste gran importancia dentro del derecho canónico indiano por la gran influencia que tuvo en toda la provincia eclesiástica, pero cabe señalar que el Consejo de Indias introdujo algunas modificaciones en el texto presentado por Zumárraga,[20] lo que provocó controversias y pleitos judiciales entre el cabildo y el prelado por la interpretación de algunos decretos, por ejemplo, sobre el tiempo de recle, que eran las vacaciones de los capitulares, o en algunas cuestiones sobre la distribución de los diezmos.[21]

Más adelante, este documento fue completado con las ordenanzas del coro de la catedral,[22] escritas por el dominico Alonso de Montúfar en 1570, segundo arzobispo metropolitano. Las ordenanzas estaban compuestas por 42 reglas en las que se indicaba la forma en que se debían rezar las horas canónicas y la disciplina que debía regir en el coro. Por ejemplo, en las tres primeras reglas se prohibía hablar, moverse, mandar mensajes, hacer gestos en el coro, sólo se permitía que se preguntara de forma modesta acerca del oficio divino.[23]

En el Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585 se consideró conveniente elaborar nuevos estatutos del cabildo[24] por tres motivos. En primer lugar, porque, como se ha visto, existían algunos puntos de la Bula de Erección cuya interpretación era problemática. En segundo lugar, porque algunos aspectos de la Bula de Erección no eran aplicados. Por ejemplo, la Bula estableció que el chantre se debía ocupar de todos los aspectos musi-

19 Bula de Erección de la Iglesia de México, en: Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859), V–XLI.

20 Gil (1993) 128–129.

21 García Icazbalceta (1988).

22 Ordenanzas para el coro de la catedral mexicana, en: Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859), CXXIX–CXLVIII.

23 Ordenanzas para el coro de la catedral mexicana, en: Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859), CXXXIII–CXXXIV, §§ 1–3.

24 Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859), XLII–CXXVIII.

cales de la catedral e incluso debía enseñar a cantar al resto de los capitulares.[25] En la práctica, no se había hecho así con frecuencia porque cuando se quería promocionar a alguien a una dignidad de la catedral, se hacía a la primera que estuviera libre sin importar los conocimientos musicales del candidato y, en definitiva, siempre se había encargado de los aspectos musicales el sochantre que, por tanto, acabó por ser imprescindible.[26]

Por último, existía un tercer motivo aún más fuerte que los anteriores: el Concilio de Trento había aconsejado que se revisaran estos estatutos en un sínodo provincial:

> Cetera, quæ ad debitum in divinis officiis regimen spectant, deque congrua in his canendi seu modulandi ratione, de certa lege in choro convenienti et permanendi, simulque de omnibus ecclesiæ ministris, quæ necessaria erunt, et si qua huiusmodi: synodus provincialis pro cuiusque provinciæ utilitate et moribus certam formulam præscribet.[27]

Para concluir esta primera parte, debemos señalar que los estatutos del cabildo aprobados en el Tercer Concilio Provincial no anularon los documentos anteriores, sino que con ellos formaban el cuerpo jurídico por el que se regía el cabildo, aunque eran los documentos más importantes, por haber sido elaborados en un concilio provincial y por tratar un mayor número de temas. Su extensión es aproximadamente dos veces y media mayor que la Bula de Erección y más de cuatro veces mayor que las ordenanzas del coro de la catedral.

2 Estudio de los estatutos del cabildo elaborados en el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)

El objetivo que nos hemos planteado es el estudio de los estatutos del cabildo de la catedral de México elaborados en el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585), aprobados en Roma en 1589, en Madrid en 1591 y finalmente publicados en 1622, con el fin de realizar una edición histórico-crítica que complete la que ya ha realizado el profesor Martínez Ferrer con los decretos

25 Bula de Erección de la Iglesia de México, en: Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859), XXI, § III.

26 Memorial sobre la Erección de la iglesia metropolitana de México. México, 16 de octubre de 1585, en: Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2007), tomo II, vol. I, 80–84.

27 Conciliorum Œcumenicorum Decreta (1991) 767 [ses. XXIV, c. 12 de ref.].

del Concilio.[28] Para este fin, los estatutos se han analizado desde tres puntos de vista que siguen un orden cronológico.

En primer lugar, se analiza la evolución histórica e institucional del cabildo eclesiástico desde su fundación hasta el Tercer Concilio Provincial Mexicano porque sin esta base histórica no se podía estudiar el derecho. En segundo lugar, se analiza el papel de los canónigos durante el desarrollo del Tercer Concilio Provincial y se describe brevemente el contenido de los estatutos del cabildo de la catedral que se elaboraron en el Concilio. Para estudiar el papel de los prebendados, nos hemos basado en los manuscritos del Tercer Concilio Provincial que ha publicado Carrillo Cázares.[29] Por último, se presentan las apelaciones que pusieron los cabildos de las catedrales de las diócesis de la provincia eclesiástica de Nueva España a algunos decretos del Concilio y su papel dentro del movimiento de oposición a la ejecución del Concilio. Además, se estudia el proceso de aprobación de los decretos del Concilio y de los estatutos del cabildo y se presta especial atención a las correcciones romanas al texto que se aprobó en México y a cómo aparecieron estas correcciones en el texto definitivo de 1622.

2.1 Situación del cabildo antes del Tercer Concilio Provincial Mexicano

Ya en 1585, el cabildo mexicano era una institución completamente desarrollada que contaba con una importante presencia criolla. Además, la gran mayoría de los capitulares mexicanos provenía de la propia archidiócesis,[30] pero se llegó a esta situación después de una larga evolución. Los primeros años del cabildo mexicano estuvieron caracterizados por diversas dificultades. Por un lado, el número de capitulares era pequeño y esto creaba problemas en la atención del coro. Además, ninguno de ellos tenía experiencia previa en el funcionamiento de un cabildo catedralicio y tampoco el obispo Zumárraga que, como se recordó, era un religioso franciscano. Por otro lado, los problemas económicos hacían que creciera el ausentismo y el pluriempleo de los capitulares. Como es lógico, todos los capitulares procedían de la península ibérica y muchos de ellos habían sido enviados a Nueva España al ser presentados para su prebenda.

28 Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2009).
29 Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2006–2009).
30 Schwaller (1987) 216.

La situación económica fue mejorando lentamente y poco a poco pudo ir aumentando el cabildo, aunque se tardó alrededor de cincuenta años en completar el número previsto de capitulares. La monarquía española, que tenía el derecho de patronato,[31] procuró dar precedencia a los clérigos nativos en los nombramientos y con los años fue creciendo la presencia criolla en el cabildo.

Un hito importante en este proceso fue la creación de la universidad en el año 1553. En los primeros años de existencia de esta institución académica la relación entre el cabildo y la Universidad de México fue muy estrecha no sólo porque el maestrescuela era el canciller de la Universidad, sino, sobre todo, porque la mayoría de los rectores y un buen número de profesores provinieron del cabildo. Prueba de ello es el hecho de que en dieciocho de los veinte primeros años el cargo de rector de la Universidad, que duraba un año, fue ocupado por un capitular.[32] El primer profesor de retórica fue Francisco Cervantes de Salazar, quien más tarde fue ordenado sacerdote y entró en el cabildo de México como canónigo. El primer rector fue don Juan Negrete, arcediano de la catedral, que enseñaba en la iglesia antes de que se abriera la Universidad. Cumpliendo sus obligaciones como maestrescuela, don Álvaro Temiño tuvo un papel central en la fundación de la Universidad. Algunos más también participaron en los comienzos de la Universidad, entre los que conviene destacar al arcediano Juan García de Zurnero y a los canónigos Diego Velázquez, Juan González y Esteban de Portillo.[33]

Esta estrecha relación produjo un gran beneficio mutuo ya que, así como el cabildo estuvo involucrado en los comienzos de la universidad, esta institución académica contribuyó a que aumentara el prestigio del cabildo y a que mejorara la preparación académica de los capitulares, ya que creció mucho el número de aquellos que tenían estudios universitarios. A partir de la década de 1570, los criollos ya eran mayoría en el cabildo mexicano y en

31 Bula de Erección de la Iglesia de México, en: Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859), XVIII.

32 Juan Negrete (1553–1554); Rafael Cervanes (1554–1555 y 1557–1558); Juan González (1555–1557); Francisco Rodríguez Santos (1558–1559); Pedro de Nava (1559–1560 y 1563–1564); Diego Velázquez (1560–1561); Álvaro de Vega (1561–1562, 1564–1565 y 1568–1569); Rodrigo Barbosa (1562–1563); Juan Zurnero (1565–1566 y 1570–1571); Francisco Cervantes de Salazar (1567–1568 y 1572–1573) y Melchor de la Cadena (1573–1574). Cfr. Cuevas (2003), tomo II, 292, nota 13.

33 Schwaller (1987) 146.

la siguiente década la situación económica permitió que se completara el número de prebendados.[34]

Además, en los memoriales presentados al Tercer Concilio Provincial son pocos los que sugieren puntos de reforma para el cabildo y lo hacen en cuestiones de poca entidad como, por ejemplo, por andar por la ciudad con la sobrepelliz o por revestirse directamente en el altar, en vez de hacerlo en la sacristía.[35] Por otro lado, los seis jueces sinodales nombrados por Moya de Contreras, que fue el tercer arzobispo mexicano, eran todos miembros del cabildo durante el Concilio Provincial. Esto demuestra que los capitulares eran una élite dentro del clero diocesano.[36]

2.2 Papel de los canónigos en el Concilio y en la realización de los estatutos

Respecto al segundo punto, hay que señalar que el papel de los capitulares en el Concilio Provincial fue, sin duda, secundario. Por un lado, presentaron muy pocos memoriales para que fueran estudiados en el Concilio. En este sentido, se puede decir que tuvieron muy poca iniciativa. El único texto que merece la pena destacar es un memorial en el que los procuradores del cabildo, el doctor Sancho Sánchez de Muñón y Melchor de la Cadena, en nombre de la corporación, pidieron que la fiesta de Santo Tomás de Aquino fuera declarada fiesta de precepto.[37] Existen cuatro memoriales pidiendo esto mismo: el de la provincia dominicana de Santiago de México, el del cabildo de la catedral metropolitana, el del cabildo de la ciudad de México y el de la Real y Pontificia Universidad de México, pero el cabildo catedralicio fue el primero en pedirlo.

El 14 de mayo de 1585, el Concilio tomó la decisión de incorporar la festividad de Santo Tomás entre las fiestas de guardar para españoles.[38]

34 Schwaller (1981) 672.

35 Memorial del doctor Alonso Ruiz. México, 27 de junio de 1585, en: Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2006), tomo I, vol. I, 453.

36 Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2009), vol. II, n. 285 [lib. III, tít. I, § XVIII].

37 Memorial del cabildo catedral de México pidiendo la proclamación de la fiesta de Santo Tomás de Aquino como de precepto. México, 7 de marzo de 1585, en: Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2006), tomo I, vol. II, 784.

38 Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2009), vol. II, n. 218 [lib. II, tít. III, § III].

Resulta sorprendente que el cabildo catedralicio se adelantara a la orden dominicana a la hora de realizar esta petición. Una devoción tan arraigada al Doctor Angélico por parte del cabildo quizás pueda explicarse por la estrecha relación que existía entre el cabildo y la Universidad, como se ha visto antes, donde, por la influencia de la Escuela de Salamanca, la Suma Teológica del aquinate ocupaba un lugar privilegiado dentro del plan de estudios.[39]

Por lo demás, la mayor participación del cabildo en el Concilio fue debida a un largo litigio con los curas del Sagrario de la catedral, en el que llevaron la peor parte y la defensa de su salario y de los tres meses de recle. El pleito con los curas se puede resumir en tres temas. El primero, y quizás el más importante, era la cuestión del salario de los curas ya que éstos se quejaban de que los capitulares les pagaban en pesos de minas que tenían menos valor que los pesos castellanos previstos en la Bula de Erección y, además, les puntuaban la ausencia del coro, quitándoles parte de su estipendio, mientras que ellos sostenían no tener obligación de asistir. En este punto el Concilio dio la razón a los curas y obligó a los capitulares a pagar el dinero que les debían. La segunda cuestión era la relación entre las dos sacristías. Los curas querían una mayor independencia de las dos sacristías y los prebendados querían que se centralizara todo en la sacristía del cabildo o sacristía mayor. El asunto era difícil porque ni siquiera era claro cómo se debía repartir el salario de los sacristanes ya que en la Erección sólo se hablaba de uno. Al final, el Concilio decidió obligar al sacristán mayor a dar al otro sacristán todo lo que los curas del Sagrario de la catedral necesitaran para las celebraciones litúrgicas que se les encomendaran y el resto lo dejó en manos de los prelados. En tercer lugar, los curas pedían que se prohibiera a los capitulares la celebración de entierros y funerales de los feligreses de la catedral, ya que, si no eran ellos los celebrantes principales, perdían parte de los estipendios. En este punto los padres conciliares dieron la razón a los capitulares, ya que les permitieron celebrar entierros si eran requeridos para ello.[40]

El capitular que tuvo una mayor participación en la discusión de los decretos del Concilio fue el arcediano Juan Zurnero, que fue nombrado

39 Martínez Ferrer (2004).

40 Litigio de curas de la catedral de México con el cabildo, en: Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2006), tomo I, vol. II, 820–838.

consultor jurídico y tuvo que dar informes sobre las grandes cuestiones estudiadas en el Concilio Provincial como la guerra chichimeca o los repartimientos. También elaboró un informe que trataba sobre si los capellanes y otros ministros de la catedral debían participar en las distribuciones cotidianas y otro sobre el recle de los prebendados.[41] Otra excepción fue el doctor Alonso Ruiz, canónigo de Michoacán, que presentó un memorial al Concilio contra la relajación de las costumbres de los clérigos. En este informe se mencionaban también algunos abusos de los prebendados: usar la sobrepelliz por la calle, prestar ornamentos y revestirse en un altar y no en la sacristía.[42] Los padres conciliares de este memorial tomaron la idea de hacer un decreto que prohibía a los prebendados prestar ornamentos y sacar la plata de la catedral.[43]

Para comprender esta pobre participación de los capitulares en el Concilio Provincial es necesario saber que uno de los aspectos fundamentales de los Concilios Provinciales era el derecho a voto. En los Concilios Provinciales sólo los prelados tenían derecho a voto y, por tanto, los cabildos tenían una capacidad de influencia muy pequeña en el resultado final.

Es muy probable que los capitulares tuvieran una mayor participación en la realización de los estatutos; al menos, eso afirmaron los prelados en sus respuestas a las apelaciones del cabildo a algunos decretos del Concilio Provincial, ya que, para contestar a los prebendados que protestaban por el decreto que les obligaba a cumplir el ceremonial y los estatutos elaborados en el Concilio Provincial, señalaban que en el ceremonial y en los estatutos no se había puesto ninguna cosa que no fuese muy justa y conforme con el misal, breviario y libro pontifical tal y como se practicaba en la Iglesia de Granada y en otras de España y quienes habían ordenado todo esto eran algunos de los capitulares de la iglesia de México y de la de Tlaxcala, a quienes se les había encargado el ceremonial y los estatutos por parte del Concilio Provincial.[44] Por otro lado, hay otro hecho que también sugiere un

41 Memoriales de los cabildos catedrales, en: Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2006), tomo I, vol. I, 438–467.

42 Memorial del doctor Alonso Ruiz. México, 27 de junio de 1585, en: Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2006), tomo I, vol. I, 452–454.

43 Estudio del memorial del Doctor Ruiz, en: Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2006), tomo I, vol. II, 664.

44 Publicación del concilio, apelaciones y recursos de fuerza, en: Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2009), tomo III, 445–539, 516–517.

papel importante del cabildo en la elaboración de sus estatutos. Hay puntos en los que los decretos del Concilio Provincial se contradicen con los estatutos del cabildo. En estas contradicciones siempre son más favorables al cabildo los estatutos que los decretos del Concilio. Por ejemplo, en la duración del recle: el Concilio dice 60 días[45] y los estatutos establecen 70,[46] o en la obligación que señala un decreto del Concilio de informar al obispo de los negocios que habrían de tratarse en las reuniones extraordinarias del cabildo,[47] que no existe en los estatutos.

Además, conviene destacar que, aunque el Concilio de Trento nada dijo sobre cómo se debían elaborar los nuevos estatutos del cabildo en el sínodo provincial, sí dejó una indicación sobre cómo se podía proveer hasta que se organizase el Concilio Provincial: «Interea vero episcopus, non minus quam cum duobus canonicis, quorum unus ab episcopo, alter a capitulo eligatur, in his, quæ expedire videbuntur, poterit providere.»[48]

También es interesante señalar que en el Concilio Provincial de Lima de 1583 no se modificaron los estatutos del cabildo. Curiosamente la «Consueta» de Lima no se escribió tampoco en el Concilio Provincial Limeño de 1591, sino que el arzobispo Toribio de Mogrovejo prefirió que las constituciones de la iglesia limeña se redactaran fuera de un concilio provincial, entre diciembre de 1592 y abril de 1593 con la colaboración de dos canónigos, uno elegido por el obispo y otro por el cabildo.[49]

En la elaboración de los estatutos de la catedral de México se tomaron principalmente como referencia las consuetas de Sevilla (24 citas), Compostela (22) y Granada (15)[50] si bien en muchas de sus normas no hay referencias a fuentes. Por ejemplo, de los diecinueve decretos que componen el primer capítulo de la segunda parte de los estatutos, tan sólo en tres hay referencias a fuentes.[51]

45 El Concilio decreta dos meses de recle. México, 12 de septiembre de 1585, en: Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2006), tomo I, vol. II, 799.

46 Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859), CIX [tercera parte, cap. VII, § I].

47 Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2009), vol. II, n. 186 [lib. I, tít. XIII, § I].

48 Conciliorum Œcumenicorum Decreta (1991) 767 [ses. XXIV, c. 12 de ref.].

49 Grignani (2009) 183.

50 Terráneo (2011) 617.

51 Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859), LXXXI–XCI [segunda parte, cap. I].

2.3 Estatutos del cabildo de la catedral

Los estatutos del cabildo de la catedral que se elaboraron durante el Concilio Provincial, seguramente con la participación de algunos capitulares de México y de Tlaxcala, constaban de cuatro partes. La primera parte, que era la más larga, tenía dieciocho capítulos que trataban, sobre todo, de la toma de posesión del obispo y de los capitulares, de las funciones de los diferentes miembros del cabildo y del modo en que se tenían que desarrollar las distintas ceremonias, con especial atención al culto divino en el coro. De esta primera parte cabe destacar la importancia que se daba al maestro de ceremonias, quien debía examinar a los nuevos prebendados sobre su conocimiento de la liturgia catedralicia,[52] al mismo tiempo que se exhortaba a los prelados a hacer caso de sus advertencias y se multaba a los clérigos que no le obedeciesen.[53]

La segunda parte estaba compuesta por once capítulos en los que se trataba el modo en que debían desarrollarse las reuniones del cabildo, es decir, quién y cómo podía convocar las reuniones, cómo se realizaban las votaciones y qué temas se debían tratar en las diferentes reuniones del cabildo. La principal novedad de esta segunda parte era la creación de un nuevo cabildo general bimensual en la que se debía tratar del estado de los pleitos y causas pendientes del cabildo y de la cobranza del diezmo.[54] También llama la atención que no se mencionaba la obligación, prevista en el Concilio, de avisar e informar al obispo mediante una cédula de los temas que se iban a tratar en las reuniones extraordinarias del cabildo.[55]

La tercera parte contaba con nueve capítulos que estudiaban, principalmente, aspectos económicos y el recle del cabildo, aunque también hay un capítulo dedicado al archivo de la catedral. Como se ha mencionado antes, los estatutos concedían setenta días de recle al cabildo, aunque el decreto daba amplia libertad al prelado para decidir sobre el tema, que fue largamente discutido en el Concilio. Además, se especificaba que los prebendados

52 Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859), LXV–LXVI [primera parte, cap. XII, § I].

53 Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859), LXXIII [primera parte, cap. XVI, § II].

54 Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859), XCIV–XCV [segunda parte, cap. IV, § I].

55 Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2009), vol. II, n. 186 [lib. I, tít. XIII, § I].

que usaran el recle podían gozar de la gruesa de su prebenda durante este tiempo.[56] Esto era importante porque los prelados consideraban, siguiendo la Erección, que todo el estipendio de los capitulares se repartía con las distribuciones cotidianas y, por tanto, si así fuese, no habrían podido cobrar nada durante el recle.[57]

La cuarta y última parte se dividía en diez capítulos que describían, principalmente, cómo se debía actuar ante la enfermedad y muerte del prelado o de un capitular. Se estipulaba que los prebendados pudiesen seguir cobrando sus prebendas durante la enfermedad, aunque estuviesen fuera de la ciudad, y se preveía la atención espiritual y material que debían recibir, el modo de sepultura y los sufragios que tenían que ofrecer por el prelado o un capitular difunto. El último capítulo suponía un cambio de tema, ya que era una exhortación a los capitulares a evitar las riñas y las contiendas.[58] Los prelados firmaron los estatutos el 17 de octubre de 1585, es decir, tres días antes de que concluyera el Concilio.

2.4 Proceso de aprobación del Concilio y de los estatutos. Correcciones romanas

Como es bien sabido, el final del Concilio fue muy tumultuoso con la llegada del nuevo virrey Villamanrique, que secuestró todos los ejemplares del Concilio, con todos sus instrumentos – decretos, estatutos del cabildo, catecismos, confesonarios y ritual – para evitar que los prelados pudieran ejecutar los acuerdos del Concilio sin tener la aprobación del Consejo de Indias.[59]

Al final del Concilio Provincial, los cabildos de las diversas diócesis de la provincia presentaron apelaciones respecto a casi todos los decretos del Concilio que hacían referencia al cabildo y también apelaron algunos puntos que no les afectaban.[60] Los prebendados apelaron porque consideraban que los

56 Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859), CXII [tercera parte, cap. VIII, § I].

57 Bula de Erección de la Iglesia de México, en: Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859), XXVIII, § XXII.

58 Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en 1585 (1859), CXXV–CXXVI [cuarta parte, cap. X, §§ I–II].

59 Martínez Ferrer (2009) 86–92.

60 La oposición al Concilio Tercero Provincial Mexicano, en: Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2009), tomo III, 275–315.

padres conciliares estaban imponiendo, con duras penas, a los clérigos en general y a ellos en particular, el cumplimiento de una serie de obligaciones no fáciles de llevar a cabo, sin que fuesen necesarias y ni siquiera útiles.[61] No sabemos con seguridad la influencia que tuvieran ésta y otras protestas que hubo en el proceso de aprobación. De todas formas, al menos se puede sugerir que en la Curia romana dieron la razón a los capitulares cuando apelaban que los prelados habían abusado de las excomuniones en los decretos del Concilio, ya que en las correcciones romanas se eliminó la pena de excomunión *latae sententiae*[62] en nueve decretos y se suavizó en otros cuatro, en dos casos quitando la condición de *ipso facto*[63] y en otros dos quitando el *latae sententiae*.[64]

A pesar de las apelaciones, el proceso de aprobación en Roma y en Madrid fue relativamente rápido para los estándares de la época gracias al buen hacer de Moya de Contreras y de Francisco de Beteta, maestrescuela de Tlaxcala, que fue nombrado procurador de los obispos conciliares para el proceso de las aprobaciones regia y pontificia.[65]

Para conseguir las aprobaciones los textos fueron enviados a Madrid, pero Felipe II quería que primero fueran revisados en Roma, antes de aprobar civilmente el Concilio, así que facilitó el viaje de Beteta y de los documentos a Roma. Las actas llegaron, seguramente, a principios de 1588, unos meses antes de que lo hiciera Beteta, pero parece que las cosas anduvieron muy bien porque la aprobación romana fue rápida después de un minucioso examen de los decretos y de los instrumentos pastorales.[66]

61 Apelación de los prebendados de las iglesias de México, Tlaxcala, Oaxaca, Guadalajara, Michoacán y Yucatán. México, 24 de octubre de 1585, en: Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2009), tomo III, 275–278, 277.

62 Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2009), vol. II, nn. 70, 349, 358, 372, 380, 387, 411, 427 y 491 [lib. I, tít. VII, § I; lib. III, tít. V, De evitandis spectaculis vanis, et actionibus prophanis, § VIII, lib. III, tít. VI, § I; lib. III, tít. VIII, § III; lib. III, tít. IX, § III; lib. III, tít. X, § VI; lib. III, tít. XIII, § XVI; lib. III, tít. XV, § IV y lib. IV, tít. I, § II].

63 Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2009), vol. II, nn. 349 y 492 [lib. III, tít. V, De evitandis spectaculis vanis, et actionibus prophanis, § VIII y lib. IV, tít. I, § III].

64 Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2009), vol. II, nn. 428 y 443 [lib. III, tít. XV, § V y lib. III, tít. XV, § XX].

65 Poder general de los seis obispos a D. Francisco de Beteta, en: Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2009), tomo III, 482–484.

66 Martínez Ferrer (2009) 97–101.

En la *recognitio*[67] que elaboró la Congregación del Concilio de los Decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano, fechada el 30 de octubre de 1589, se puede comprobar que las 89 correcciones que hicieron no fueron, en su gran mayoría, por cuestiones de gran trascendencia, sino más bien tenían por fin explicitar la unión con la Santa Sede, suavizar las penas (ésta era una de las cuestiones que pedían los capitulares) y matizar algunas disposiciones. Las dos correcciones de mayor relevancia eran la eliminación en el proemio de los cargos civiles de Moya de Contreras, además de su condición de representante del rey,[68] y la apertura a la ordenación sacerdotal de los indios, prohibida inicialmente por los decretos del Concilio.[69]

Otra de las correcciones, que aparecía tanto en las notas de los decretos del Concilio como en las de los estatutos, concedía al cabildo los tres meses de recle que habían solicitado e incluso Sixto V dio un Breve el 31 de octubre de 1589, llamado *Exposuit nobis nuper*,[70] a Beteta en el que confirmaba este privilegio, pero esta corrección no apareció en la edición de 1622, ni se tuvo noticia de este breve hasta casi dos siglos más tarde.[71]

La Congregación hizo 23 correcciones a los estatutos del cabildo. Estas correcciones son, principalmente, matizaciones de algunas disposiciones en cuestiones de detalle y algunas de ellas son simples cuestiones estilísticas del latín. Por ejemplo, en cuatro correcciones se indica la sustitución de la palabra *cymbalum* por *campana*.[72]

Una vez de vuelta en Madrid, el texto sufrió pequeñas modificaciones. Por ejemplo, la Corona insistió en que se nombraran los cargos civiles de Moya de Contreras de virrey y presidente de la Audiencia, pero la gran mayoría de las correcciones romanas fueron aceptadas y la aprobación regia llegó el 18 de septiembre de 1591.[73]

67 *Recognitio* del Tercer Concilio Provincial Mexicano, en: Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2009), vol. II, 193–203.
68 *Recognitio* del Tercer Concilio Provincial Mexicano, en: Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2009), vol. II, 195.
69 *Recognitio* del Tercer Concilio Provincial Mexicano, en: Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2009), vol. II, 196.
70 America pontificia primi sæculi evangelizationis (1991), 1402–1403, doc. 527.
71 Concilio III Provincial Mexicano celebrado en México el año de 1585 (1859), 508, nota 143.
72 *Recognitio* del Tercer Concilio Provincial Mexicano, en: Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2009), vol. II, 202–203.
73 Martínez Ferrer (2009) 113–126.

3 Conclusiones

Los capitulares tuvieron un papel muy secundario en el Concilio con la excepción de Zurnero, quien intervino como consultor jurídico y del canónigo de Michoacán Alonso Ruiz – que presentó un memorial contra la relajación de las costumbres del clero –. Presentaron muy pocos memoriales y su mayor participación fue un largo litigio con los curas del Sagrario de la catedral y la discusión acerca del recle de los prebendados.

A través de los prelados tenemos noticias de que los capitulares de México y de Tlaxcala, por encargo del Concilio, trabajaron en la elaboración del ceremonial y de los estatutos. Otra prueba de ello sería el hecho de que, en las contradicciones entre los estatutos del cabildo y los decretos del Concilio, siempre son más favorables al cabildo los estatutos que los decretos.

Los prebendados se opusieron en muchos temas a los decretos del Concilio. Prácticamente en todos los que hacían referencia al cabildo y en algunos más, pero no sabemos hasta qué punto, estas protestas y otras que hubo fueron tenidas en cuenta en el proceso de aprobación romano. Al menos, se puede sugerir una ligera influencia en el hecho de que suavizaran las penas como pedían los capitulares.

Fuentes y bibliografía

Fuentes impresas

America pontificia primi sæculi evangelizationis (1991), vol. II: 1563–1592, Metzler, Josef (ed.), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana

Concilio III Provincial Mexicano celebrado en México el año de 1585 (1859), Galván Rivera, Mariano (ed.), México: Eugenio Maillefert y Compañía Editores

Conciliorum Œcumenicorum Decreta (1991), Alberigo, Giuseppe (ed.), Bologna: Edizioni Dehoniane

Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2009), Martínez Ferrer, Luis (ed.), 2 vol., México: El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de la Santa Cruz

Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano 1585 (1859): Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en el año del Señor MDLXXXV […] Revisados por la católica majestad y confirmados por la sacrosanta sede apostólica en el año del Señor 1589. Impresos junto al Concilio III Provincial Mexicano (1859) […]. México: Vicente G. Torres

Ferraris, Lucio (1766), Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica […], vol. II, Bologna & Venetia: Gasparo Storti

Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2006–2009), Carrillo Cázares, Alberto (edición, estudio introductorio, notas, versión paleográfica y traducción de textos latinos), 4 tomos en 6 vol., Zamora: El Colegio de Michoacán – Universidad Pontificia de México

Wernz, Franz Xaver (1943), Ius canonicum, vol. II: De personis, Vidal, Pietro (ed.), Roma: Pontificia Universidad Gregoriana

Bibliografía

Castañeda, Paulino (1992), La jerarquía de la Iglesia en Indias: el episcopado americano, 1500–1850, Madrid: MAPFRE

Cuevas, Mariano (2003), Historia de la Iglesia en México, tomo II, México: Editorial Porrúa

Escobedo, Ronald (1992), La economía de la Iglesia americana, en: Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, Borges, Pedro (ed.), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, vol. I, 99–133

García Icazbalceta, Joaquín (1988), Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México, 3 vol., México: Editorial Porrúa

Gil, Fernando (1993), Primeras «doctrinas» del nuevo mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga, Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina «Santa María de los Buenos Aires»

Grignani, Mario (2009), La Regla Consueta de Santo Toribio de Mogrovejo y la primera organización de la Iglesia americana, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile

Loza, Fernando (1996), Comentario al c. 503, en: VV. AA., Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico, Pamplona: Instituto Martín de Azpilcueta, Ediciones Universidad de Navarra, vol. II, 1171–1173

Martínez Ferrer, Luis (2004), La presencia de Santo Tomás de Aquino en la Nueva España: el decreto del Tercer Concilio Mexicano (1585) sobre la fiesta del Doctor Angélico, en: Relaciones 97, 253–283

Martínez Ferrer, Luis (2009), Estudio preliminar, en: Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2009), vol. I, 43–186

Schwaller, John Frederick (1981), The Cathedral Chapter of Mexico in the Sixteenth Century, en: Hispanic American Historical Review 61:4, 651–674, http://dx.doi.org/10.2307/2514608

Schwaller, John Frederick (1987), The Church and Clergy in Sixteenth-Century Mexico, Albuquerque: University of New Mexico Press

Terráneo, Sebastián (2011), El llamado «III Concilio Provincial Mexicano» y los «Estatutos de la Santa Iglesia de México» o «Reglas consuetas de la catedral de México», en: Revista de Estudios Histórico-Jurídicos (Valparaíso, Chile) 33, 613–637, http://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552011000100018

Rodolfo Aguirre

Un poder eclesiástico criollo: los miembros de la curia arzobispal de México (1682–1747)

La historiografía sobre la Iglesia novohispana se ha preocupado poco de las curias diocesanas. Si bien es cierto que los obispos, junto con los cabildos catedralicios, eran las cabezas más visibles en cada diócesis, no se podría entender del todo un gobierno diocesano, por más talentoso y capaz que fuera su prelado, sin el accionar de sus dependientes directos. En la visión historiográfica actual, se sigue viendo a los miembros de las curias como simples dependientes de los prelados, sin voz ni voto, o como una extensión de los cabildos catedralicios en el gobierno diocesano, cuya existencia pasó inadvertida en el devenir de las Iglesias indianas. En este sentido, son atinados los llamados de atención que algunos estudiosos de la justicia eclesiástica han hecho recientemente sobre la necesidad de estudiar los tribunales eclesiásticos, la justicia ordinaria y su impacto en la sociedad.[1] Señalamientos que no deben caer en saco roto, pues es menester superar los estudios tradicionales que, por décadas, han identificado la historia de las instituciones eclesiásticas con el estudio de la gestión de los obispos, pero, normalmente, han dejado de lado al conjunto de jueces y ministros de las curias y tribunales. Esto ha sido injustificado si consideramos que este sector estaba formado por cuadros clericales locales que, con mayor conocimiento de las circunstancias diocesanas, eran indispensables para prelados que, muchas veces, llegaban por primera vez a su mitra, desconociendo los usos y tradiciones locales. En cada diócesis había clérigos especialistas en cánones, teología y leyes que sabían de la impartición de justicia y, mejor aún para obispos recién llegados, con una gran experiencia y conocimiento de las «cosas de la tierra» y el mejor modo de gobernarla desde el ámbito eclesiástico.

Aunque es lugar común decir que los miembros del cabildo eclesiástico eran quienes ocupaban los cargos de la curia, esta tesis debe matizarse, pues

1 Por ejemplo, el trabajo de Zaballa Beascoechea (2010).

la integración de las instancias de gobierno era más compleja. La selección de clérigos para la curia y su renovación no era algo simple, ni para los prelados ni para los cabildos en sede vacante. Las responsabilidades y los intereses creados alrededor de la curia eran muchos, a tal grado que ocasionaron serios enfrentamientos entre los grupos de poder clerical. Esto nos lleva a preguntar cuáles eran los motivos o criterios predominantes de los prelados para seleccionar a sus integrantes: ¿por méritos y capacidad, por recomendaciones o por cuestiones políticas? No son muchos los estudios sobre los miembros de las dependencias diocesanas novohispanas ni sobre su papel en la consolidación y continuidad de las mismas durante los tres siglos de la era colonial.[2] La historiografía se ha conformado con saber que las curias diocesanas eran una suerte de extensión de los cabildos eclesiásticos, y este lugar común ha impedido su investigación.[3] Un estudio, no obstante, ha demostrado la independencia que algunos miembros de la curia podían llegar a tener.[4] Más recientemente, una tesis doctoral ha revelado la gran importancia que los provisores de indios tuvieron en el arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII.[5]

En años anteriores, mis estudios giraron en torno a las trayectorias públicas de los graduados de la Real Universidad de México en el siglo XVIII. Gracias a ellos pude detectar que los eclesiásticos juristas de la ciudad de México estuvieron interesados en los cargos de la curia arzobispal, sobre todo los catedráticos de las facultades de Cánones y Leyes.[6] En las siguientes páginas se da cuenta de las condiciones y los caminos de esa vinculación en una época caracterizada por el apogeo de la influencia criolla en el arzobispado de México, la cual decreció en la década de 1730. Igualmente, se analiza la trayectoria de los juristas en la universidad y su integración a la curia.

2 Schwaller (1987) y Traslosheros (2004).
3 Tanto en estudios clásicos de hace décadas, como Cuevas (1922), como en investigaciones más recientes, por ejemplo, la de Brading (1994), se ha pasado por alto el estudio de las curias diocesanas y sus miembros.
4 Cano Moreno (2005).
5 Lara Cisneros (2011).
6 Aguirre (2003). En este sentido, el presente trabajo es una investigación ampliada sobre ese sector del clero del arzobispado de México.

1 La curia arzobispal y sus cargos

El origen de la curia se remonta a Roma, con la consolidación del papado, luego de un lento desarrollo en la época medieval. Entre los siglos XII y XIII «se completó la organización de la que se llamó Curia Romana ampliando su ámbito jurisdiccional, disponiendo de un sistema normativo e incrementando el número de sus oficiales».[7] Desde entonces, el modelo romano comenzó a imitarse en el resto de las diócesis cristianas. Otro momento importante para la curia romana fue en el concilio de Trento, cuando sufrió una nueva reforma. En Nueva España, las curias comenzaron a estructurarse desde el siglo XVI, no sin dificultades por la falta de recursos y la fuerte presencia inicial de las órdenes mendicantes al frente de la evangelización indígena.[8]

En México, ciudad novohispana en donde se concentraba el mayor número de clérigos con altos títulos académicos, hubo una gran competencia por ocupar un cargo en la curia. Tanto los juristas que trabajaban en los tribunales eclesiásticos como los teólogos que estaban al servicio personal del obispo, fueron objeto de atenciones especiales, no solamente porque eran incluidos en las relaciones colectivas de méritos y servicios, sino en cartas particulares que iban al Consejo de Indias. Además, eran favorecidos en las diferentes oposiciones, ya sea a curatos, a cátedras o a las canonjías. Es evidente que a los clérigos que entraban al servicio de la mitra los animaba, en buena medida, la posibilidad de ser apoyados por el prelado para una pronta colocación. Los prelados normalmente se sentían comprometidos a hacerlo, dado que ellos mismos ya los habían distinguido al tomarlos a su servicio. Las curias episcopales eran un ámbito con muchas posibilidades, un núcleo dinámico para ascender, pues, graduados de todas las facultades, a excepción de Medicina, encontraron ahí alternativas para promoverse. La «buena cercanía» con el prelado era sumamente favorable para un doctor eclesiástico. Las tareas desplegadas por los provisores y los jueces de la curia fueron fundamentales para mantener vigente la autoridad arzobispal, su gobierno espiritual y la impartición de justicia en parroquias habitadas por diversos grupos sociales con diferentes usos y tradiciones locales. De ahí que no cualquier clérigo podía desempeñar los cargos, por muy canónigo o dignidad que fuera del cabildo eclesiástico. La complejidad de las tareas

7 Tejada (1993) 122.
8 Traslosheros (2004).

curiales exigió, pues, de una preparación especial, de letrados «prácticos», versados en las cosas de la tierra, como se decía en la época.

Un gran inconveniente para un funcionario episcopal era que su obispo falleciera o dejara el gobierno sin haber el primero conseguido por lo menos una media ración. Siempre cabía la posibilidad de que el cabildo en sede vacante nombrara a nuevo personal. Podemos citar muchas carreras de juristas truncadas por tal circunstancia, y que tuvieron que olvidarse de las prebendas para conformarse con algún curato. Por ello, es fácil imaginar al provisor, lo mismo que al simple abogado de cámara, entrar más de una vez a los aposentos del prelado para rogarle por sus buenas recomendaciones en España, pues era la mejor oportunidad que tenían para promoverse al alto clero. La apuesta de los funcionarios episcopales era si un prelado dejaría de favorecer y recomendar a los mismos clérigos que ya había distinguido con un nombramiento. Y tenía razón en pensar así: en las relaciones de los clérigos beneméritos del siglo XVIII constantemente aparecen juristas con cargos episcopales bien calificados por sus prelados.

La curia diocesana era el conjunto de tribunales eclesiásticos encargados de auxiliar al obispo en el cumplimiento de sus obligaciones, tales como el gobierno, administración, gobierno espiritual y ejercicio de la potestad judicial.[9] De tales responsabilidades se desprendían una gran variedad de tareas concretas que, sólo revisando los libros de gobierno, los archivos de las secretarías episcopales y de los tribunales eclesiásticos, es posible apreciar.[10] Desde la segunda mitad del siglo XVI, la curia del arzobispado de México ya se componía de la secretaría de cámara y gobierno, del provisorato de españoles y del provisorato de indios. Más adelante, posiblemente a principios de la centuria siguiente, se consolidó también un juzgado de testamentos, capellanías y obras pías. Cada una de estas instancias tenía una importancia particular en la dinámica de gobierno del arzobispado. Además de estas estructuras, los prelados acostumbraban tener secretarios, abogados y escribanos, así como asesores y visitadores diocesanos – nombramientos que podían cambiar en calidad y cantidad a discreción del prelado –, derecho que le concedían los decretos tridentinos y el tercer concilio provincial mexicano. También fueron estrechamente vinculados a la curia los jueces

9 Tejada (1993) 122.

10 Para el caso del arzobispado de México se conservan los de varios arzobispos. Véase Watson Marrón et al. (eds.) (2002).

eclesiásticos foráneos o territoriales, impulsados a partir de la década de 1670,[11] ampliados a todo el arzobispado y consolidados por el arzobispo José Lanciego Eguilaz en la década de 1720.[12]

La secretaría de cámara y gobierno estaba encabezada por el secretario del arzobispo, seguido de oficiales, pajes, capellanes y asesores. Se trataba del círculo más cercano a los prelados, tanto afectiva como políticamente, y, normalmente, eran integrantes de la familia que traían de la Península o de otra diócesis. Los secretarios de los arzobispos del siglo XVIII fueron peninsulares que, por su posición, desempeñaron un papel muy activo en la administración eclesiástica y que guardaron relación con prácticamente todos los sectores clericales. No obstante, su indudable defensa de los intereses del prelado los ponía siempre a distancia del clero local, por lo cual no eran la mejor opción para manejar problemáticas muy locales.

En el provisorato de españoles los funcionarios eran: el provisor – quien normalmente también se desempeñaba como vicario general –, el promotor fiscal, un notario público, un notario receptor, el oficial mayor y procuradores. Después del prelado, quien fungía como juez eclesiástico ordinario, era el provisor, considerado como el segundo en importancia de la curia y quien tomaba decisiones propias, si bien obedeciendo la política general de su superior. El provisor jugaba un papel de primer orden en la administración judicial de los diferentes partidos de la arquidiócesis, ya que podía fungir como juez de apelación ante la sentencia de algún juez eclesiástico local. Cuando los arzobispos salían a visitar las parroquias rurales, comúnmente el provisor quedaba al frente de la curia y recibía, incluso, el nombramiento de «gobernador». Es importante preguntarse por qué se elegía para tan importante cargo a un clérigo criollo y no a uno de la familia del prelado, a pesar de que los obispos tuvieron libertad de designar a sus ministros, por lo menos hasta 1790.[13] Sin duda, en estos casos, los criterios políticos prevalecían sobre los personales de los prelados, quienes preferían a un letrado con buen manejo de los asuntos locales y conocedor de las proble-

11 Pérez Puente (2005).

12 Aguirre (2008d).

13 En este año, por real cédula de Carlos IV, las designaciones de provisores en Indias debían contar con la sanción de los vice-patronos de las iglesias indianas. Archivo General de la Nación de México (en adelante: AGNM) Clero regular y secular, vol. 159, exp. 6, ff. 274–283, real cédula de 14 de agosto de 1790, sobre que se de cuenta a los virreyes, de las elecciones de provisores y vicarios generales.

máticas, que además gozara de prestigio y autoridad en la clerecía local. Difícilmente un clérigo peninsular reunía tales aptitudes. Aunque un arzobispo pudiera tener habilidad política y buen conocimiento del derecho indiano, le hacía falta alguien a su lado que le instruyera en el manejo práctico de los pueblos, del clero nativo y las autoridades locales. Ese alguien era el provisor-vicario general, o bien, el de indios, figura menos conocida aún, pero que no hay que dudar de su papel central en el manejo eclesiástico de los conflictos indígenas.

Por lo que respecta al juzgado de testamentos, capellanías y obras pías, estaba encabezado por el juez y el defensor, además del notario público, del notario receptor y el oficial mayor. El poder de los jueces de testamentos era amplio.[14] Dada la importancia del crédito eclesiástico en la economía novohispana, el cargo del juez de testamentos era codiciado por su manejo de recursos económicos y crediticios, tanto para la ordenación de nuevos clérigos como para los sectores económicos de la sociedad.[15] Al defensor del juzgado, también un jurista, se le fijaban tasas por cada tipo de tarea a realizar: fundación de capellanías, patrimonios u obras pías, pretensión de capellanías, testamentos, peticiones fundadas en derecho, etc. Acciones en conjunto del provisor y el juez de testamentos eran el remate de bienes raíces y muebles, pregones, vía ejecutiva, sentencias de remate, aprobación de remates y autos declaratorios, mandamientos de posesión, sentencias de autos de apelación, autos interlocutorios y definitivos, presentaciones de escritos y firma de jueces, examen de testigos y declaraciones, notificaciones, conocimientos y llevas de autos, relaciones y vistas de autos, compulsa de autos, cartas de justicia receptorias, citatorias y compulsorias, incitativas e inhibitorias, inventarios y almonedas, nombramiento de curador o defensor,

14 Farriss (1995) 147: «Los jueces reales se adjudicaban la jurisdicción exclusiva sobre todos estos casos, basándose en las leyes reales que establecían que el juez de bienes de difuntos […] se hacía cargo de todo litigio referente a la distribución de legados […]. Pero en la práctica los jueces diocesanos de testamentos, capellanías y obras pías hacían caso omiso de la cláusula que los desautorizaba a intervenir en estos casos, enfrentando cada situación con el arsenal adecuado de teorías legales.»

15 Farriss (1995) 155: «De hecho, para mediados del siglo XVIII habían llegado a tener tal dominio sobre el litigio civil que los funcionarios reales se quejaron diciendo que bien podrían no existir sus tribunales.» En AGI México, leg. 805, carta del arzobispo José Lanciego Eguilaz, de 16 de agosto de 1720, se mencionan todas las funciones que debían cumplir los tribunales eclesiásticos del arzobispado.

fianzas, nombramiento de apreciadores, posesiones, décimas de ejecuciones, declaratorias y absoluciones, buscas de pleitos y alcalde de la cárcel.

2 La preparación de los juristas: academia y abogacía

Los clérigos con estudios en cánones y leyes tenían muchas posibilidades de ser favorecidos con alguno de los cargos de administración y de justicia que la Iglesia tenía para ellos, como se ha mencionado ya. Por ello, creemos que la consolidación de las curias y los tribunales eclesiásticos de Nueva España influyó directamente en la demanda de ese tipo de estudios, sobre todo en la facultad de Cánones. Esta tendencia, que ya venía anunciándose desde el siglo XVII, no hizo sino consolidarse en el siglo XVIII,[16] y la doble preparación jurídica se hizo por demás evidente en un alto porcentaje de los estudiantes de derecho.

La mayoría de los juristas que, eventualmente, se integraron a la curia arzobispal tuvieron una doble preparación: la académica escolástica y la práctica. En cuanto a la primera, en la facultad de Cánones aprendían del *Corpus iuris canonici* que se componía de cuatro compilaciones: *Decreto*, de Graciano, *Decretales*, de Gregorio IX, *Liber sextus o liber sextus decretalium*, de Bonifacio VIII, y *Clementinas*, de Clemente V,[17] y en la de Leyes del *Corpus iuris civilis*, que constaba de cuatro partes: el *Código*, el *Digesto* o *Pandectas*, las *Instituciones* o *Instituta* y las *Novellae*.[18] Era común que los juristas destacados estudiasen ambos derechos y se graduaran en las dos facultades. No obstante, esta formación universitaria no bastaba para desempeñar los cargos, por lo cual, paralela o sucesivamente a los cursos de facultad, los estudiantes debían aprender el derecho real,[19] así como el eclesiástico de su época.[20] Es obvio que los clérigos que impartían justicia o eran asesores legales de los jueces eclesiásticos, como los promotores fiscales o los defensores del juzgado de testamentos, debían conocer muy bien la normatividad y la doctrina vigente

16 Aguirre (2003) 77–80.
17 González, Aguirre, Hidalgo et al. (2004) 30.
18 González, Aguirre, Hidalgo et al. (2004) 29.
19 En los autos judiciales se citan las leyes reales de Castilla, las Leyes de Toro, y, para el siglo XVIII, también la Recopilación de Leyes de Indias, además de que debían estar al tanto de las últimas reales cédulas expedidas para las Indias.
20 Básicamente, los cánones del Concilio de Trento y del Tercer Concilio Provincial Mexicano, amén de las bulas papales vigentes para el siglo XVIII.

sobre el real patronato para no transgredir alguna prerrogativa de la Corona. Basta echar un vistazo a los escritos en derecho, a los pareceres, las consultas o las sentencias emitidas para darse cuenta de ello. ¿Cómo adquirían todo ese conocimiento? En sus relaciones de méritos, los juristas de la Iglesia no dicen algo en concreto, pues de los cursos universitarios pasan a enunciar los cargos que habían ya desempeñado en la judicatura eclesiástica. Varios catedráticos, que también eran jueces, tenían despachos particulares de abogados donde recibían a los alumnos para que hicieran su pasantía, aprendieran la práctica y pudieran titularse de abogados. En otras palabras, si los catedráticos enseñaban la tradición jurídica en las aulas, en sus casas o despachos continuaban con la formación práctica de los alumnos.

Un segundo espacio de preparación práctica eran las academias de particulares para juristas organizadas por grupos de estudiantes o pasantes con iniciativa para complementar las actividades universitarias, como fue el caso del doctor Agustín Beye de Cisneros, quien expresó al respecto que «comenzó a estudiar ambos derechos, asistiendo a las cátedras y academias, en que sustentaba y argüía siempre que se le mandaba; cursando al mismo tiempo en la Real universidad, donde con igual frecuencia argüía y sustentaba».[21] Otra vía era la obligación que tenían, al menos quienes buscaban los grados mayores, de poseer los libros suficientes de su profesión, para poderse graduar. El estudio individual en casa también podía llenar lagunas de conocimiento jurídico. El estudio de las bibliotecas privadas de los juristas nos debe dar luces en este sentido. Por último, había una cuarta opción: las ayudantías que los pasantes de cánones o leyes hacían en los tribunales eclesiásticos.[22]

Una vez que los juristas se graduaban – y varios de ellos se titulaban de abogados –, iniciaban trayectorias en los tribunales o como asesores letrados, lo cual los ponía en condiciones de ser candidatos a integrarse, eventualmente, a alguna de las curias de los obispados novohispanos. Del sector de la abogacía, en efecto, salieron muchos miembros de las curias. Los clérigos abogados, quienes debían solicitar una dispensa para poder litigar por su condición eclesiástica, tenían un gran campo de acción.[23] Un claustro universitario de 1777 reconocía que:

21 AGNM, Universidad, vol. 130. Relación de Méritos del doctor Agustín Beye de Cisneros de 1789.
22 Aguirre (2003) 318–338.
23 Farriss (1995) 143–147.

> En la facultad de la Jurisprudencia, a que muchos se dedican, aun eclesiásticos por la propia necesidad y de sus familias con cédulas dispensatorias de Vuestra Majestad y por la más importante de la Iglesia, de sujetos que con el curso y práctica de los tribunales y negocios puedan desempeñar todos los empleos por quienes se ejercita y defiende la jurisdicción eclesiástica […].[24]

Hubo abogados que no ejercieron el derecho, o lo hicieron muy poco, como una forma de sobrevivir únicamente, mientras iniciaban y consolidaban su carrera en la Iglesia; por ello, abandonaban esta actividad rápidamente, en pos de los curatos o las prebendas catedralicias. En las relaciones de méritos de estos abogados clérigos lo que menos destacan es su ejercicio como litigantes. En aquellas relaciones que contienen recomendaciones especiales de alguna autoridad o corporación, lo que se destaca de estos abogados es, más bien, su linaje, sus letras, o su desempeño en el sacerdocio o en la curia diocesana.[25] Pocos tenían alguna actividad en tribunales reales; es muy posible que litigaran por un corto periodo de tiempo, mientras iniciaban en realidad su carrera eclesiástica.

Otros abogados, antes de ordenarse como sacerdotes, sí ejercían el derecho por varios años para ganar prestigio y después comenzaban una carrera eclesiástica; tuvieron un ejercicio destacado, muy brillante en algunos casos, antes de tomar alguna orden sacra o comenzar una carrera en el seno de la Iglesia. Defendieron causas de pobres, pero también de poderosos. El siguiente paso fue defender los intereses de comunidades religiosas, cabildos civiles y eclesiásticos, alcaldes, gobernadores, virreyes, contadurías; estuvieron presentes en todos los ámbitos de la administración real o eclesiástica. Este sector tuvo una actividad destacada, llena de méritos en varios casos. Carlos Bermúdez de Castro, que llegó a ser provisor-vicario general del arzobispo, comenzó su carrera como abogado laico y no se ordenó de presbítero sino hasta cuando tuvo expectativas reales de conseguir una prebenda.[26]

La transición del abogado laico al presbítero en espera del beneficio eclesiástico la constituía el desempeño en los tribunales eclesiásticos y el gobierno diocesano. Muchos pasaban de ser abogados de alguna autoridad civil a defensores o promotores de un tribunal eclesiástico o un cabildo

24 Representación de la Universidad de México a Carlos III sobre la política de empleos, año de 1777, en: AGNM, Universidad, vol. 25, ff. 203–209.

25 Aguirre (2003) 300–355.

26 AGNM, Universidad, vol. 278, ff. 78–78v; vol. 264, ff. 39 y 94, ff. 50–51v.

catedralicio. Era natural que un abogado exitoso, con alguna fortuna ya hecha, quisiera culminar su carrera con un alto cargo en la Iglesia, sin importar mucho la vocación religiosa. La ordenación sacerdotal era simplemente un paso más en su trayectoria. Algunos de estos abogados comenzaban a ejercer directamente en tribunales eclesiásticos.[27]

Un tercer sector de abogados clérigos ejercía el derecho simultáneamente a ocupaciones eclesiásticas, buscando que ambas líneas se apoyaran mutuamente. Para estos abogados, sin duda los más activos, la práctica del derecho era simultánea a su carrera eclesiástica desde que se graduaban: sus exámenes ante la real audiencia y en los concursos para obtener alguna canonjía de oficio de catedral se daban prácticamente al mismo tiempo, al igual que la defensa en tribunales y las oposiciones a curatos.[28]

Demos paso ahora a nombres y apellidos; es decir, analicemos cómo y por quiénes se conformaron las curias del arzobispado entre 1682 y 1748. En las siguientes páginas me ocuparé de analizar la forma y con base en qué criterios cuatro arzobispos de México conformaron su curia: Francisco Aguiar y Seijas, Juan Antonio Ortega Montañés, José Lanciego Eguilaz y José Antonio Vizarrón Eguiarreta, prelados de «mano fuerte», a decir de sus propios gobernados, que enfrentaron varias tensiones para consolidar equipos clericales que los acompañaron en el gobierno de su jurisdicción.

3 Miembros de la curia arzobispal entre 1682 y 1747

¿Cómo organizaba un arzobispo su curia? ¿Qué criterios seguía para elegir a los clérigos que lo ayudarían en los tribunales y dependencias de su jurisdicción? Varios factores de tipo político, académico, clientelares o familiares incidían en la decisión de los prelados de escoger a unos y no a otros. Hay que insistir en que la conformación de una curia no era una tarea de mero trámite para el prelado; todo lo contrario, se requería de agudeza política para constituir un equipo clerical capaz, por un lado, y que equilibrara el juego de intereses de la clerecía local mediante una selección cuidadosa, por el otro. Muchos elementos se ponían en juego cuando un arzobispo iniciaba

27 Aguirre (2003) 319–338, «Cuadro 24. Abogados destacados que continuaron su carrera en la Iglesia».

28 Aguirre (2003) 340–355.

su gestión: un reacomodo de fuerzas de los grupos clericales que en la sede vacante se habían encumbrado o decaído, y que trataban de conservarse en la sede plena. Este reacomodo estaba en estrecha relación con la búsqueda de los cargos de la curia. Aunque normalmente los cargos de la curia recaían en miembros del cabildo eclesiástico, ello no significa, necesariamente, que representaran los intereses de esta comunidad; en realidad, todo apunta a que la facción capitular dominante pugnaba por tener a uno de los suyos junto al prelado, frente a otros grupos o partidos que rebasaban los límites de catedral.

a) La curia del arzobispo Aguiar y Seijas, 1682–1698

Durante el gobierno del arzobispo Francisco Aguiar y Seijas, entre 1682 y 1698, el grupo dominante de la curia estuvo compuesto por canónigos del cabildo y encabezado por el provisor Diego de la Sierra, catedrático titular de Decreto en la universidad. Todo indica que ese arzobispo se apoyó en este grupo para auxiliarse en el gobierno del arzobispado y marginó a quienes ocupaban las dignidades del mismo cabildo, encabezado por el tesorero Manuel de Escalante Mendoza, catedrático de Prima de Cánones, por entonces líder de un sector de la clerecía de la ciudad de México.[29]

Cuando en 1682 arribó a la mitra, Aguiar y Seijas eligió como provisor a Sierra, quien acababa de ganar la canonjía doctoral. Escalante se quedó por entonces sólo como racionero, aunque posteriormente ganó una canonjía para después, todavía en vida de Sierra, promoverse a la tesorería. Ambos prebendados protagonizaron una férrea competencia en México por las dignidades eclesiásticas y se hicieron de una clientela clerical que los apoyaba en sus aspiraciones. Lo interesante es que el provisor Sierra tuvo como uno de sus clérigos allegados a un catedrático de la universidad y antiguo alumno, que se integraría también a la curia como juez de testamentos: José Torres Vergara, quien meses atrás acababa de ser nombrado nuevo provisor de indios por el arzobispo, seguramente recomendado por el primero. Torres

29 Una crónica del siglo XVII – Robles (1972) – da cuenta de la gran enemistad que, desde la universidad, se trabó entre Sierra y Escalante: primero, por la disputa de las cátedras, después, por la canonjía doctoral del cabildo y las preferencias del arzobispo para elegir a los miembros de la curia, y, finalmente, por el cargo de vice-cancelario de la universidad, mismo que era la antesala de la maestrescolía de catedral.

Vergara se había desempeñado como abogado del ayuntamiento de la ciudad de México, donde su padre era regidor. Su primer nombramiento en el arzobispado fue como provisor de indios, después como juez para Guadalajara. Aunque Diego de la Sierra falleció a inicios de 1692, la carrera de Torres Vergara en la curia no se detuvo, pues en ese mismo año fue ascendido a juez de testamentos, capellanías y obras pías, cargo que ya no dejó sino hasta su deceso, 36 años más tarde.[30] El acceder a tal cargo confirmó su estatus de protegido del arzobispo. En una década, entre 1683 y 1692, Torres Vergara se había colocado en la antesala del cabildo eclesiástico, no sin una fuerte competencia en un medio en donde prácticamente todos los clérigos con grado de doctor, residentes de la capital, se consideraban con derecho a los mismos nombramientos. Sin embargo, a fines de 1698, con la desaparición del arzobispo y el arribo de Escalante Mendoza al provisorato en sede vacante, Torres fue destituido; un nuevo grupo de capitulares dominó los cargos de la curia y desplazó al grupo favorito del fallecido prelado.

b) Ortega Montañés y la sustitución de la facción de la sede vacante, 1700–1708

El inicio de la gestión arzobispal de Juan de Ortega Montañés, en 1700, fue una coyuntura favorable para el regreso del grupo clerical que encabezaba la curia con su antecesor, desplazando a los nombrados durante la sede vacante. Con esta acción, el arzobispo le dio continuidad a trayectorias de juristas eclesiásticos que servirían de modelo a futuras generaciones. Una consecuencia de tal sustitución fue la serie de fricciones que tuvieron con el provisor destituido, Escalante Mendoza. En 1700, quizá buscando una solución a tal situación, la corona nombró a Escalante como obispo de Durango, la diócesis más pobre y alejada de la capital novohispana. Sin embargo, el aludido se negó a dejar la capital, porque confiaba en una nueva promoción a un mejor obispado. En tanto, el arzobispo Ortega comenzó a desgastar el poder acumulado por el chantre Escalante: no permitió que la congregación de San Pedro, donde el segundo era abad perpetuo, usara estolas en una procesión;

30 AGNM, Universidad, vol. 101, relación de méritos del doctor José de Torres Vergara. El cargo de juez de testamentos era, junto con el de provisor, el más importante de la curia debido al manejo de los cuantiosos capitales de origen pío. Todo indica que Torres se desempeñó eficazmente y se ganó toda la confianza del arzobispo Aguiar y Seijas.

después, nombró administrador de la fábrica de catedral al doctor Miguel González, en lugar de Escalante. Igualmente, el arzobispo le dio al doctor Rodrigo García Flores la capellanía del colegio de las Niñas, que tenía Escalante, a quien ni siquiera se le avisó.[31] Poco antes de estos sucesos, el arzobispo en persona asistió a la toma de posesión de Torres Vergara de la cátedra de Prima de Leyes de la universidad, misma que Escalante había conseguido para un protegido en 1698 provocando un pleito en el Consejo de Indias.[32]

Era claro que el arzobispo Ortega había maniobrado rápidamente para formar un nuevo grupo para su curia, el cual estuvo conformado por su provisor-vicario general, el canónigo Antonio Aunsibay Anaya; su juez de testamentos, el cura de catedral José Torres Vergara; el defensor de este mismo tribunal, José Hurtado de Castilla, catedrático sustituto; el canónigo Miguel González de Valdeosera, administrador de la fábrica de catedral; y el canónigo Rodrigo García Flores, flamante capellán de uno de los conventos más importantes de la capital.

Cuadro 1: Miembros de la curia arzobispal de Ortega Montañés

Dependencia	Ministros
Secretaría de Cámara y gobierno	Secretario del arzobispo: br. Agustín de Eguía
Provisorato	Provisor-vicario general: Antonio de Aunzibay Anaya, prebendado Provisor de Indios: Miguel Hortuño de Carriedo, prebendado Promotor fiscal: Andrés Moreno Bala, abogado
Juzgado de testamentos, capellanías y obras pías	Juez de testamentos y capellanías: Dr. José Torres Vergara, catedrático Defensor del juzgado de testamentos: Dr. José Hurtado de Castilla, catedrático

Fuentes: Eguiara y Eguren (1986); Beristáin de Souza (1980); Medina (1989); AGN, Universidad, vols. 94, 95, 96, 103 y 104.

31 Robles (1972) 114–115, 161.

32 AGNM, Universidad, vol. 101, provisiones de cátedras de Leyes de 1678 a 1700 y vol. 102, provisiones de cátedras de Leyes de 1701 a 1728.

De ese grupo, Torres Vergara mostró una actividad constante para formar y favorecer a nuevos clérigos candidatos a la curia y a las prebendas. El contexto fue el largo conflicto entre la universidad y el colegio mayor de Todos Santos.[33] En ese conflicto, el juez de testamentos promovió un préstamo de su juzgado a la universidad para hacer frente a los gastos del pleito en Madrid;[34] este tipo de acciones le valieron convertirse en una de las «cabezas» del cabildo, posición que le sirvió para integrar a jóvenes clérigos, como sus sobrinos y su protegido Esteban de Salas, a la órbita clientelar del alto clero y preparar su propio ascenso a las máximas dignidades del cabildo eclesiástico. El clérigo favorito de Torres fue su sobrino político Francisco Rodríguez Navarijo, joven doctor que comenzó a hacerse presente en los medios clericales haciendo méritos, pero, sobre todo, buenas relaciones al amparo del poder de su tío. Con el periodo de gobierno del arzobispo Ortega Montañés se dio prioridad a la continuidad en la curia, aprovechando la experiencia que sus miembros habían acumulado en por lo menos una década atrás. Esta realidad no fue desestimada por su sucesor, José Lanciego Eguilaz.[35]

c) Lanciego Eguilaz y el apogeo de los juristas criollos, 1712–1728

El arzobispo José Lanciego y Eguilaz, monje benedictino recién llegado de la península ibérica, logró constituir al grupo de jueces eclesiásticos novohispanos más notable de la época aquí estudiada. La gestión del nuevo prelado, entre 1712 y 1728, se caracterizó por la buena disposición para apoyar las aspiraciones de los clérigos y letrados del arzobispado de México.[36] Al arribar a la ciudad de México, Lanciego se encontró con grupos de clérigos y prebendados que pretendían ascender a las dignidades y a las mitras. Uno de ellos estaba encabezado por Antonio Villaseñor Monrroy – canónigo decano –, Rodrigo García Flores de Valdés – canónigo – y José Torres Vergara – racionero –. Estos provenían de familias que, sin ostentación de grandes

33 Aguirre (2008c).

34 AGNM, Universidad, vol. 71, ff. 57–58v, traslado de una escritura original del juzgado de testamentos en donde Torres libera a la universidad del depósito irregular por 6000 pesos de principal de dos capellanías. Se declara que en 1706 el arzobispo y el juez autorizaron la entrega de esa cantidad a la universidad, quien pagó puntualmente los réditos a los capellanes correspondientes.

35 Un primer acercamiento a la gestión de este prelado en Aguirre (2000).

36 Aguirre (2008).

fortunas o títulos, tenían los recursos suficientes para dar carrera a sus descendientes y relaciones con los poderes públicos para colocarlos en buenos cargos.

Lanciego fue muy consciente de que ese grupo estaba bien cohesionado y contaba con fuerza suficiente como para apoyarse en él y consolidar su gobierno. En consecuencia, desde el inicio, este prelado optó por establecer buenas relaciones con ellos al igual que con otros clérigos en iguales condiciones. Capitulares especialmente recomendados por Lanciego fueron el doctor José de Llabres, medio racionero, de quien destacó las tareas asignadas por el cabildo y el prelado: juez hacedor de los diezmos y rentas, obrero mayor y mayordomo de la fábrica de la catedral; el doctor José de Llabres, prebendado, mayordomo de la fábrica de catedral, recomendado por su eficiente desempeño en las tareas asignadas; el doctor José de Torres Vergara, chantre de México y asesor del arzobispo, así como el doctor Nicolás Carlos Gómez de Cervantes, quien llegó a ser obispo de Guatemala y después de Guadalajara.[37] Al inició de su gestión, el arzobispo ratificó a los miembros de la curia nombrados por la sede vacante; sólo cambió al secretario de cámara y gobierno:

Cuadro 2: Miembros de la primera curia de Lanciego Eguilaz

Dependencia	Ministros
Secretaría de Cámara y gobierno	Secretario: José Ansoain y los Arcos, familiar
Provisorato	Provisor-vicario general: Dr. Antonio Villaseñor Monrroy, canónigo decano Provisor de indios: Dr. Juan Ignacio Castorena Ursúa, canónigo Promotor fiscal: Lic. Félix Rodríguez de Guzmán, abogado
Juzgado de testamentos, capellanías y obras pías	Juez: Dr. José Torres Vergara, catedrático y prebendado Defensor: Dr. José Hurtado de Castilla, catedrático

Fuentes: Eguiara y Eguren (1986); Beristáin de Souza (1980); Medina (1989); AGN, Universidad, vols. 94, 95, 96, 103 y 104.

37 Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante: AGI), México leg. 805.

Cabe destacar que el arzobispo llegó a México acompañado por una familia de peninsulares a la cual pertenecían clérigos que buscaban un beneficio o una prebenda. Su estancia junto al prelado sólo duraría mientras éste se hallara en funciones, etapa durante la cual el familiar esperaría el mejor acomodo posible. Por supuesto que tal hecho podía provocar malestar en el clero local, mucho más numeroso y convencido de que todos los beneficios vacantes de la diócesis deberían distribuirse entre sus miembros.[38] El ascenso de los familiares de los prelados siempre despertaba controversias en los círculos clericales de las sedes episcopales. En el caso del arzobispo Lanciego, encontramos contadas recomendaciones expresas a sus familiares, por lo que debe pensarse que tuvieron que conformarse con cargos menores dados por el mismo prelado.[39] Así, el arzobispo Lanciego conformó una curia básicamente con clérigos nativos. En los provisoratos había canónigos, mientras que en el juzgado había dos catedráticos juristas, aunque Torres Vergara ya era también prebendado.

Años después de iniciada su gestión, el arzobispo Lanciego hubo de hacer nuevos nombramientos en la curia como resultado del fallecimiento de su provisor de españoles, del ascenso del provisor de indios y el deceso del defensor del juzgado de testamentos. Lejos de aprovechar tales circunstancias para favorecer a sus familiares, el prelado prefirió llamar a su curia a juristas catedráticos de la universidad, hecho que demostró que prefería la capacidad letrada. Tal tendencia fue un pleno reconocimiento a los patrones de carrera que los letrados nativos habían impulsado desde décadas atrás.

38 En 1771, la famosa representación del ayuntamiento de México al Rey sobre la política de empleos no dejó de incluir una crítica a los prelados y sus familiares: «[…] es natural amar a los compatriotas tanto más, cuanto han hecho compañía de más tiempo, y desde más distancia. Es también inevitable que se abulte el mérito, visto con los anteojos del mayor afecto, y de aquí proviene que llegado un prelado con muchos familiares europeos, cuantos son éstos, contempla otros tantos sobresalientes acreedores a los primeros beneficios que se proporcionan de su provisión […]», en: Hernández y Dávalos (ed.) (1882), vol. 1, 427–454.

39 AGI, México, leg. 805. Las dos únicas recomendaciones que encontré fueron las cartas del 1 de mayo de 1725 a favor del licenciado Martín Herrazu, crucero mayor y su capellán más antiguo, cura interino del Sagrario, y del 7 de mayo de 1726 a favor del doctor Francisco Moreno de Monrroy, descendiente de conquistadores, capellán crucero, maestro de ceremonias y miembro de su familia.

Cuadro 3: Miembros de la segunda curia de Lanciego Eguilaz

Dependencia	Ministros
Secretaría de Cámara y gobierno	Secretario del arzobispo: José Ansoain y los Arcos, familiar
Provisorato	Provisor-vicario general: Dr. Carlos Bermúdez de Castro,* canónigo doctoral, catedrático Provisor de indios: Dr. Juan Ignacio Castorena y Ursúa (sustituido brevemente por el Dr. Juan José de la Mota, catedrático) Promotor fiscal: Dr. José Flores Moreno, sustituto de cátedra
Juzgado de testamentos, capellanías y obras pías	Juez: Dr. José Torres Vergara,** canónigo y catedrático Defensor: Dr. José Hurtado de Castilla, catedrático sustituto***

Fuentes: Eguiara y Eguren (1986); Beristáin de Souza (1980); Medina (1989); AGN, Universidad, vols. 94, 95, 96, 103 y 104. *Fue sustituido en 1724 por el doctor José López de Soria. **Fue sustituido en 1727 por el doctor Juan José de la Mota. ***Fue sustituido en 1725 por el doctor Ignacio de Mesa.

Es clara la correspondencia entre la cátedra y la curia: los catedráticos titulares encabezan los juzgados, mientras que los catedráticos sustitutos ocupan los cargos de segundo rango. Carlos Bermúdez de Castro, uno de los doctores favoritos de Lanciego, esperó muchos años para apenas lograr una media ración. Su futuro cambió cuando el arzobispo lo designó provisor en 1714. A partir de ese año, los ascensos no tardaron ya mucho: a los tres años se le nombró, por fin, canónigo doctoral, y cinco después, el rey lo presentó como nuevo arzobispo de Manila, todo durante el gobierno de su protector. Lanciego escribió varias cartas recomendando ampliamente a Bermúdez de Castro: en agosto de 1714, para una ración del cabildo de México, expresó: «cuyas prendas, experiencia y talento, tengo informado a vuestra majestad […] me veo obligado en virtud del trato y experiencia que del sujeto tengo».[40] Años después, en carta de abril de 1719, Lanciego agradecía al Rey la designación de su provisor, el doctor Carlos Bermúdez de Castro, como canónigo doctoral y lo recomendaba nuevamente para futuros ascensos.[41]

El doctor José López de Soria sustituyó a Bermúdez de Castro en el provisorato, sin tener el gran currículum de éste ni pertenecer al cabildo,

40 AGI, México, leg. 805, carta del 8 de agosto de 1714.
41 AGI, México, leg. 805, carta de 25 de abril de 1719.

aunque ya había llamado la atención del arzobispo ocho años antes. En carta de 1717, Lanciego se expresó así de Soria: «El doctor don José de Soria presbítero y abogado de esta real audiencia y con créditos; también (señor) le codicio para mi santa Iglesia porque sobre el ejercicio de sus letras le acompaña la prenda de buen natural y el porte correspondiente a la decencia del estado sacerdotal.»[42] ¿Hasta qué punto tal situación creó una rivalidad entre los dos provisores? No lo sabemos con exactitud, pero el cabildo catedralicio se mostró contrario al nuevo provisor, ajeno a ese cuerpo, para ocupar el puesto que dejaba Bermúdez de Castro, por su designación como arzobispo de Manila. El día de Corpus de 1724, el doctor López de Soria entró al coro de catedral, aun sin ser canónigo o dignidad, e incluso tomó asiento en el lugar inmediato al deán, desplazando al arcediano

> lo que estorbó el Cabildo y en particular el Dr. D. Carlos Bermúdez de Castro, Doctoral, y el racionero D. José de Ubilla, ocasionándose de pronto el escándalo consiguiente, y después un pleito seguido ante la Audiencia por el Arzobispo, sosteniendo á su provisor en su pretensión, contra el Cabildo que la repugnaba.[43]

El pleito se agravó tanto que las autoridades virreinales prefirieron trasladarlo a la decisión del rey y el Consejo de Indias. En España le dieron la razón al arzobispo Lanciego ocasionando que

> para cortar el mal de raíz, al señor Bermúdez, nombrado ya arzobispo de Manila, se le mandara en contestación á su carta que en primera ocasión pasara á su iglesia, caso de hallarse consagrado, y no estándolo, solicitara su consagración a la mayor brevedad posible. Respecto del prebendado Ubilla y sus cómplices, se les exhortara á mantener armonía con su prelado guardándole el respeto y consideración debidas.[44]

Así, el arzobispo Lanciego no dudó en apoyar firmemente a su funcionario, pues se trataba de demostrar su autoridad frente al cabildo. Ello no dejó de ocasionar retrasos en la carrera del protegido. En carta del 18 de mayo de 1726, Lanciego aclaraba al rey que, en el concurso para ocupar la canonjía doctoral, no había querido dar voto a su funcionario para evitar conflictos en el cabildo «porque no quise declararme, ni que me juzgasen pretendiente por no ocasionar ni de mil leguas alguna conmoción en los ánimos: bien que

42 AGI, México, leg. 805.
43 Marroquí (1969), tomo III, 349.
44 AGI, México, leg. 805.

no se puede ignorar que mi dictamen era por mi provisor».[45] Esa inconformidad no pasó desapercibida para el arzobispo, quien, sin embargo, trató de infundir autoridad al doctor López de Soria en el cabildo. López de Soria, no obstante encaminarse a obtener una prebenda y consolidarse en la universidad, fue sorprendido por la muerte apenas al año siguiente de ser elegido provisor.[46]

En cuanto al promotor fiscal, el doctor Flores Moreno, comenzó su carrera como abogado de presos del Santo Oficio. La promotoría, su primer y único cargo en el arzobispado, la obtuvo incluso cuando aún no lograba siquiera su primera cátedra universitaria. El cargo lo desempeñó a partir de 1724, y hasta 1738 aproximadamente, ya en época del arzobispo Vizarrón, año en que dejó la propiedad de Vísperas de Cánones y la ciudad de México para tomar posesión de la canonjía doctoral de Puebla. Durante su desempeño como promotor del provisorato, Flores Moreno realizó bastantes oposiciones a cátedras y consiguió tres de ellas; opositó también a curatos y a la canonjía doctoral de México, además de desempeñar varios cargos y comisiones en la corporación universitaria. No obstante toda esa actividad, la promoción al cabildo catedralicio de México pareció tardar para él. Por ello, no dudó en abandonar la capital por una prebenda en el cabildo poblano, que, al menos en cuestión de rentas, era mejor pagada que en la capital.[47] No obstante, el cargo que le dio Lanciego sirvió a Flores Moreno para darse a conocer como un funcionario diligente de la curia.

Respecto al juzgado de testamentos, la política de Lanciego fue muy clara: conservó a Torres Vergara, demostrando así la gran confianza que le tenía. Este último se convirtió, entre 1704 y 1727, en una de las cabezas del arzobispado pues no solamente rigió ese juzgado y le dio una gran continuidad y certeza, sino que también encabezó la defensa del claustro de doctores de la universidad ante un largo pleito con el colegio mayor de Todos Santos; además, se desempeñó como examinador de los aspirantes a ordenarse de sacerdotes y, cuando accedió a la maestrescolía, pudo dar los grados mayores

45 AGI, México, leg. 806.

46 AGI, México, leg. 806.

47 Relaciones de méritos de Flores Moreno en: AGNM, Universidad, vol. 95, exp. sobre la provisión de la sustitución de Decreto en 1723; vol. 102, exp. sobre la provisión de Instituta en 1725. Sobre la renuncia a la cátedra: vol. 96, exp. sobre la provisión de la propiedad de Vísperas de Cánones en 1739.

de la universidad a los doctores clérigos del arzobispado, varios de ellos futuros canónigos y dignatarios eclesiásticos.[48]

Otro catedrático ocupó el juzgado de testamentos interinamente a la muerte de Torres y Vergara: el doctor Juan José de la Mota, quien ya había ocupado cargos en la curia anteriormente, como el de promotor fiscal interino en 1707. Al momento de recibirlo, éste sería el primero de los cuatro que desempeñó esporádicamente, ya era catedrático sustituto y había opositado por curatos y una canonjía, además de contar con 10 años de abogacía activa. Después, Mota fue designado defensor del juzgado de testamentos, provisor de indios, promotor fiscal por segunda ocasión y, en 1727, juez de testamentos. Así, aunque era considerado para ocupar cargos importantes, ninguno fue por mucho tiempo. En realidad, el doctor Mota sólo sustituyó a los titulares en esos cargos durante breves períodos. En comparación con otros catedráticos, este personaje no obtuvo una recompensa equiparable, pues nunca pudo obtener una prebenda del cabildo de México, a pesar de las reiteradas recomendaciones del arzobispo.[49]

Por su parte, los defensores del juzgado de testamentos se caracterizaron por ser abogados, antes de integrarse a la curia. En el mismo año en que el doctor José Hurtado de Castilla fue designado defensor, ganó también su primera cátedra en la universidad. Su carrera iba bien, aunque una muerte prematura la truncó en 1706.[50] Su hermano, el doctor Pedro Hurtado de Castilla, lo sustituyó de inmediato a pesar de que no tenía casi méritos pues apenas había hecho una oposición en la universidad. Aunque estuvo al frente de la defensoría por 20 años, durante ese tiempo no se promovió, a no ser en la universidad, a una cátedra temporal. Como su hermano, Pedro Hurtado de Castilla murió en 1725 mientras ocupaba el cargo.[51] El tercer defensor del

48 Aguirre (2008e).

49 Existen en el archivo universitario colonial varias relaciones de méritos del Juan José de la Mota. Ver: AGNM, Universidad, vol. 94, exp. sobre la provisión de Decreto en 1700; vol. 95, exp. sobre la provisión de la sustitución de Prima de Cánones en 1705, exp. sobre la provisión de Clementinas en 1706, exp. sobre la provisión de Prima de Cánones en 1708 y exp. sobre la provisión de Vísperas de Cánones en 1711.

50 AGNM, Universidad, vol. 102, exp. sobre la provisión de Instituta de 1706.

51 AGNM, Universidad, vol. 95, exp. sobre la provisión de Clementinas de 1720. Sobre su muerte ver: AGNM, Bienes Nacionales, exp. 1099 y exp. 8. En 1726, Juan Hurtado de Castilla, hermano de nuestro catedrático, solicitó al arzobispo Lanciego sustituir al difunto, petición que le fue negada por la preferencia que se le dio a un doctor jurista, opositor a cátedras de la universidad. AGNM, Bienes Nacionales, leg. 801, exp. 1.

juzgado de testamentos y capellanías fue el doctor Ignacio de Mesa, quien poco después ocupó una cátedra en la universidad.[52]

Como es posible apreciar, Lanciego se apoyó no solamente en algunos miembros del cabildo eclesiástico sino también en varios catedráticos juristas.[53] La relación entre la cátedra, la prebenda y el cargo arzobispal es evidente. Por lo menos, si los arzobispos se fijaban en los miembros de los cabildos para elegir a sus provisores, no deja de llamar la atención el que fueran precisamente los catedráticos.[54] Por supuesto que no todos los funcionarios de Lanciego fueron catedráticos, pero aquellos doctores que lograron un nombramiento fueron, en realidad, de bajo rango y, aun así, el arzobispo recomendó a algunos.[55]

Ahora bien, los tres jueces principales de Lanciego deben destacarse por haber logrado una gran ampliación y presencia de las instancias diocesanas: el provisor y vicario general Bermúdez de Castro, el provisor de Indios Castorena y Ursúa y el juez de testamentos Torres Vergara. Los tres desempeñaron varias funciones que fueron fundamentales para consolidar la autoridad arzobispal. Bermúdez de Castro se caracterizó por su capacidad como

52 AGNM, Bienes Nacionales, leg. 1099, exp. 8. El doctor Ignacio de Mesa sustituyó de inmediato a Pedro Hurtado de Castilla, posiblemente a sugerencia del propio Torres Vergara, todavía juez de testamentos. Por lo menos, se conocían ya en la universidad.

53 AGI, México, leg. 805. Las únicas dos recomendaciones a funcionarios, no catedráticos, de la curia fueron del 21 de marzo de 1723, a favor del licenciado Felipe Neri Apellaniz y Torres, su promotor fiscal, antes abogado de pobres y de la Real Audiencia y de presos del Santo Oficio y opositor a cátedras y curatos, y la del 16 de agosto de 1726, a favor del doctor Matías Navarro, su provisor-vicario general, para ocupar una canonjía de merced vacante.

54 AGI, México, leg. 805. Otros personajes de la vida académica de México no dejaron de ser atentidos por Lanciego, como Pedro de Aguilar, rector del colegio seminario; Francisco de Aguilar; Pedro Fernández de los Ríos, rector de la universidad y catedrático de Teología en el colegio seminario; Manuel Claudio, catedrático del colegio seminario; José de Soria, catedrático de la universidad y uno de los principales letrados de México; Juan José de Eguiara y Eguren, catedrático de la universidad, examinador sinodal y opositor a la canonjía magistral.

55 AGI, México, leg. 805. La única carta de Lanciego que perjudicó a un letrado novohispano fue la del 14 de agosto de 1720. En ella, el prelado avisó al rey que, obedeciendo sus órdenes, había reprendido severamente a su promotor fiscal, Félix Rodríguez de Guzmán, por el poco respeto mostrado en ciertos escritos a los oidores de la Real Audiencia. El infortunado Rodríguez de Guzmán nunca pudo ingresar al cabildo, a pesar de que siguió intentándolo.

litigante y su prudencia en el manejo de los conflictos; este buen criterio le valió ser el brazo derecho de Lanciego, confianza demostrada claramente al quedar al frente de la curia cuando el prelado salió a la visita del arzobispado.[56] En el caso del provisor de indios, Castorena y Ursúa se destacó ampliamente por la atención prestada a la persecución de idolatrías en el arzobispado, incluso llegó a realizar autos de fe para indios sentenciados,[57] eventos que no tienen precedentes, al menos en esa jurisdicción. Este provisorato magnificó su autoridad por la gran presencia alcanzada por los jueces eclesiásticos dependientes, sobre todo los llamados «jueces de doctrina», encargados exclusivamente de ejercer la justicia ordinaria en los partidos administrados espiritualmente por las órdenes religiosas.[58] Finalmente, Torres Vergara completó esta tríada de baluartes para el gobierno arzobispal: al poner en orden el manejo de los fondos de capellanías y obras pías dio certidumbre a todos aquellos, clérigos y fieles, que dependían de los capitales administrados por la Iglesia. El arzobispo Lanciego aprovechó para otros fines la experiencia y el conocimiento que ese juez tenía de los hombres y las costumbres de la tierra, pues durante la difícil recaudación del subsidio eclesiástico impuesto por Felipe V fue nombrado asesor letrado para atender los conflictos ocasionados por el cobro.[59]

No obstante, esa marcada preferencia de Lanciego Eguilaz por los juristas de la universidad y, en general por el clero del arzobispado no perduró luego de su deceso, pues el arzobispo sucesor manejó otros criterios para conformar su curia.

d) Vizarrón Eguiarreta y el predominio peninsular, 1730–1747

Juan Antonio Vizarrón y Eguiarreta, arzobispo entre 1730 y 1747, fue el sucesor de Lanciego y su gestión significó, en general, un estancamiento de las carreras del clero local. En principio, el nuevo arzobispo conservó a los miembros de la curia designados durante la sede vacante, a excepción del secretario:

56 Pueden verse varios encargos a este provisor en: AGNM, Bienes Nacionales, leg. 199, exp. 2; leg. 1075, exp. 2 o leg. 648, exp. 33.

57 Lara Cisneros (2011).

58 Aguirre (2008d).

59 Aguirre (2008b).

Cuadro 4: Miembros de la primera curia de Vizarrón Eguiarreta

Dependencia	Ministros
Secretaría de Cámara y gobierno	Secretario: Lic. Francisco Ximenez Caro, familiar
Provisorato	Provisor-vicario general: Dr. Francisco Rodríguez Navarijo, maestrescuela, catedrático[60] Provisor de indios: Dr. Juan José de la Mota, catedrático Promotor fiscal: Dr. José Flores Moreno, sustituto de cátedra
Juzgado de testamentos, capellanías y obras pías	Juez: Dr. Luis de Umpierres, canónigo, Defensor: Dr. Ignacio de Mesa, catedrático[61]

Fuentes: Eguiara y Eguren (1986); Beristáin de Souza (1980); Medina (1989); AGN, Universidad, vols. 94, 95, 96, 103 y 104.

El provisor y vicario general, el maestrescuela Francisco Rodríguez Navarijo, era uno de los líderes de la clerecía de la ciudad de México y de la corporación universitaria, por lo que el nuevo arzobispo no se atrevió a quitarle el cargo de inicio, pues, además, ambos fungían como jueces en la junta de cátedras de la Real Universidad de México. Seis años antes de la llegada de Vizarrón, Rodríguez Navarijo había escrito un alegato jurídico en el que defendía los privilegios del cabildo metropolitano ante la intención del arzobispo Lanciego de dar asiento en el coro de la catedral a su provisor-vicario general, quien no era miembro del cabildo.[62] Sin duda, esa defensa jurídica le valió al maestrescuela el cargo de provisor durante la sede vacante.

60 AGNM, Bienes Nacionales, leg. 953, exp. 1.

61 Aguirre (2004).

62 Medina (1989), tomo IV, 144: «Por el deán y cabildo de la santa iglesia catedral metropolitana de México. Sobre que sus prebendados se mantengan en sus asientos en el coro, según erección de ella, sin que deba incorporarse el provisor, que no fuere prebendado, en fuerza de la ley real de Indias, como ni en otro acto en que haya forma de cabildo. Motivos porque contradijo el lugar que violenta y atentadamente del año pasado de 1724 estándose actualmente viendo el punto en el Real Acuerdo extraordinario formó esta defensa, de mandato de dicho señor deán y cabildo, el doctor don Francisco Rodríguez Navarijo, doctor en ambos derechos, abogado de esta Real Audiencia y de presos del Santo Oficio de la Inquisición de la Nueva España y catedrático de Vísperas de Leyes en su Real Universidad y prebendado de la misma santa iglesia metropolitana.»

En el provisorato de indios se desempeñó un doctor de larga carrera y ninguna prebenda, ya mencionado: Juan José de la Mota.[63] Ignoro si él lo ocupo durante todo el periodo de Vizarrón, pero nunca pudo alcanzar ni siquiera una media ración, pues volvió a ser derrotado en el concurso de oposición de la canonjía doctoral de 1732. En cuanto al juez de testamentos, el canónigo Umpierres, si bien lo conservó[64] tampoco fue por mucho tiempo, probablemente porque carecía del liderazgo y el poder que su antecesor, Torres Vergara, llegó a tener, como ya se ha mencionado.

En la promotoría fiscal, Vizarrón conservó igualmente a quien ya fungía desde la época del arzobispo antecesor: José Flores Moreno,[65] doctor relativamente joven y catedrático de segundo rango en la facultad de Leyes, con ambiciones de ascenso. Este perfil de clérigo novohispano fue el que el prelado buscó para formar su clientela local, pues fácilmente podía plegarse a su política, al carecer aún de poder en el cabildo u otra institución cercana. Flores Moreno sirvió a Vizarrón por nueve años aproximadamente y sólo lo abandonó por una prebenda en el obispado de Puebla: la cercanía a la mitra había rendido frutos. Flores Moreno fue sustituido por otro clérigo de perfil similar: el doctor Antonio de Chávez Lizardi.[66]

Esta continuidad en los cargos de la curia no duró mucho tiempo: a los dos años de su gobierno el arzobispo Vizarrón comenzó a colocar a familiares y clérigos locales, ajenos a la elite clerical dominante en la sede vacante, en la curia. Comenzó en el juzgado de testamentos, capellanías y obras pías, que por su importancia y los recursos económicos manejados no podía ser ocupado por cualquier persona: el arzobispo colocó a su familiar preferido, Antonio Velasco y Tejada, quien era un desconocido en México.[67] La designación de este familiar demuestra que, lejos de armonizar con el alto clero local, el prelado le indicó que las cosas iban a cambiar en adelante.

63 Medina (1989), tomo III, 194.

64 Medina (1989), tomo IV, 149.

65 AGNM, Bienes Nacionales, leg. 953 exp. 1. En 1732 Flores Moreno continuaba como promotor fiscal.

66 Eguiara y Eguren (1986), tomo II, 381–382 y Beristáin de Souza (1980), tomo I, 339.

67 AGNM, Bienes Nacionales, leg. 393, exp. 22 y leg. 953, exp. 1. Cuando Velasco Tejada tomó posesión de la canonjía doctoral, en 1732, ya se desempeñaba como juez de testamentos y tenía sólo la orden sacerdotal intermedia de subdiácono. En 1743, ostentaba lo siguientes cargos y títulos: abad de la congregación de San Pedro y primicerio de la archicofradía de la Santísima Trinidad, además de la canonjía doctoral y el de juez de testamentos, capellanías y obras pías «por el arzobispo mi señor».

El manejo del segundo cargo en importancia del juzgado de testamentos, el de defensor, refleja igualmente la estrategia seguida por nuestro personaje central, al nombrar a dos clérigos nativos de escasa importancia y que fácilmente entraron en su órbita de acción: Ignacio de Mesa, primero, y Francisco Javier Rodríguez Calado, después.[68] El primero nunca consiguió una cátedra de importancia en la universidad y se le recompensó con un curato de la capital; Vizarrón también lo nombró examinador sinodal para los concursos de curatos, pero al perder el apoyo del cabildo no pudo ya conseguirle nada más después de 1740. A la muerte de Mesa, el arzobispo lo sustituyó con Rodríguez Calado, clérigo que le había servido antes como asesor en su época de virrey.[69]

Tal relación provocó que sobrinos de Rodríguez Calado buscaran igualmente la protección del patrón y, cuando faltó, la de sus familiares mejor colocados, como en 1736, cuando Vizarrón recomendó a Francisco Rodríguez Calado, quien le había hecho la solicitud expresa para ello. En la carta al rey, el prelado dice que aceptó la solicitud por el buen desempeño de Rodríguez en la academia y la abogacía:

> En la aplicación a los estudios desde que empezó hasta la presente fue, y es infatigable, y ha correspondido a su continuo trabajo el aprovechamiento. Lee su cátedra con puntualidad, con aplauso y con notorio provecho de sus discípulos. Ejerce la abogacía, pero con tal moderación que sin embargo de sus créditos, apenas alcanza a poder sustentar escasamente su familia. Sus pareceres y dictámenes son doctos y ajustados, motivos todos que me persuadieron a que le nombrase por mi asesor general en este gobierno […].[70]

En la misma carta se esboza la carrera de Rodríguez Calado hasta ese momento. Como muchos otros juristas, el ahora asesor del arzobispo provenía de un colegio jesuita poblano y se había formado en el derecho en la ciudad de México, en donde también hizo la pasantía para titularse como abogado y siguió ejerciendo ahí, a la vez que opositaba a cátedras a la universidad. Cuando llega Vizarrón a México, Rodríguez Calado ya era un doctor maduro sin un destino público notable ni una presencia importante

68 De Ignacio de Mesa consta su nombramiento en: AGNM, Bienes Nacionales, leg. 393 exp. 22. El 9 de diciembre de 1739 tuvo la colación canónica del curato de San Miguel, arrodillado, de manos del provisor del arzobispado. De Rodríguez Calado en: Beristáin de Souza (1980), tomo I, 238–238.

69 Castañeda Delgado, Arenas Frutos (1998) 62–66.

70 AGI, México, leg. 806, carta de Vizarrón al rey de 19 de mayo de 1736.

en la universidad. Se dio a notar ante el prelado en su oposición a la canonjía doctoral en 1731. Ello, seguramente, le ganó el voto del arzobispo en su obtención de la cátedra de Vísperas de Cánones en propiedad ese mismo año. Hacia 1736, Vizarrón lo atrae al gobierno virreinal y lo hace examinador sinodal del arzobispado. No obstante, la prebenda no llegó para Rodríguez Calado sino hasta después de la muerte de Vizarrón. Lo cierto es que la relación de Rodríguez Calado con Vizarrón no terminó, sino que se consolidó en 1745, cuando fue nombrado defensor del juzgado de testamentos y obra pías del arzobispado.[71] Es probable que haya sido entonces cuando este doctor se ordenó de sacerdote para proseguir finalmente una carrera eclesiástica. El hecho fue que, Antonio Ruiz González Calado, uno de sus sobrinos se integró también a la clientela arzobispal. En efecto, González Calado, presbítero y también abogado, consiguió el mecenazgo de un familiar de Vizarrón, quizá el más favorecido en Nueva España: Antonio Velasco Tejada, canónigo doctoral de México y recientemente nombrado juez de testamentos. Al mecenazgo del sobrino siguió el nombramiento del tío como defensor del mismo tribunal. La muerte del arzobispo en 1747 impidió que un segundo sobrino de Rodríguez Calado, Rafael Ruiz González Calado, presbítero y abogado igual, se integrara al grupo.[72]

A los cambios en el juzgado de testamentos sucedieron otros en el provisorato general, con mucho, la instancia más poderosa de la curia. Por algún motivo, en 1732, el provisor novohispano Rodríguez Navarijo fue sustituido temporalmente por otro capitular: el doctor Francisco Javier Gómez de Cervantes, miembro de una rancia familia del siglo XVI y cuyo tío era obispo de Guadalajara. Sin embargo, en ese mismo año Rodríguez Navarijo regresó a ese importante cargo.[73] La relación entre el arzobispo y el provisor criollo funcionó bien hasta 1735–37, período en el que incluso el maestrescuela fungió como gobernador del arzobispado, mientras el arzobispo se ocupaba de la Nueva España como virrey interino. No obstante, en 1738 el provisor Rodríguez Navarijo fue sustituido, primero, por el deán Ildefonso Moreno y

71 Beristaín de Souza (1980), tomo I, 238–238.

72 AGNM, Universidad, vol. 267, ff. 202–217 y 403–416, grados de doctor en Cánones de Antonio Ruiz, año de 1744 y de Rafael Ruiz, de 1748, respectivamente; vol. 267, ff. 202–217 y 403–416, grados de doctor en Cánones de Antonio Ruiz, año de 1744 y de Rafael Ruiz, de 1748, respectivamente.

73 AGNM, Bienes Nacionales, leg. 953, exp. 1.

Castro, nacido en España completamente ajeno a la comunidad letrada universitaria,[74] y, después, por Gómez de Cervantes,[75] lo que terminó con la continuidad del grupo de juristas de donde, al menos desde medio siglo atrás, habían salido los provisores del arzobispado.

Cuadro 5: Miembros de la segunda curia de Vizarrón Eguiarreta

Dependencia	Ministros
Secretaría de Cámara y gobierno	Secretario: Lic. Francisco Ximénez Caro, catedrático, visitador del arzobispado
Provisorato	Provisor-vicario general: Dr. Ildefonso Moreno, deán Provisor de indios: Dr. Juan José de la Mota, catedrático Promotor fiscal: Dr. José Flores Moreno, sustituto de cátedra
Juzgado de testamentos, capellanías y obras pías	Juez: Dr. Antonio Velasco Tejada, familiar Defensor: Dr. Francisco Rodríguez Calado, catedrático

Fuentes: Eguiara y Eguren (1986); Beristáin de Souza (1980); Medina (1989); AGN, Universidad, vols. 94, 95, 96, 103 y 104.

Como es posible apreciar, Vizarrón quitó a los letrados universitarios los puestos más importantes de la curia: el provisorato de españoles y el juzgado de testamentos, y dejó a doctores de bajo rango en el resto de los cargos. Además, el arzobispo le dio más peso a un cargo fuera de los tres tribunales principales: el de visitador del arzobispado, destinado a otro familiar: Francisco Ximénez Caro,[76] quien, como Velasco y Tejada, fue pronto promovido a una canonjía. Como visitador, Ximénez Caro tuvo mucho poder, opacando a otros funcionarios de la curia. Ya siendo cura del Sagrario, el visitador no dejó de ostentar el poder delegado por el prelado: «[…] usando de la facultad que como a tal visitador de ésta dicha ciudad y arzobispado le pertenece y de la que especial y verbalmente le tiene conferida para lo referido su señoría ilustrísima».[77]

Si como autoridad máxima del arzobispado o presidente de las provisiones de canonjías de oficio, Vizarrón uso de su poder para ayudar a los suyos,

74 Medina (1989), tomo V, 78–79.

75 En 1739 Gómez de Cervantes ya se desempeñaba en el cargo. AGNM, Bienes Nacionales, leg. 393, exp. 22.

76 AGNM, Bienes Nacionales, leg. 953, exp. 1.

77 AGNM, Bienes Nacionales, leg. 953, exp. 1.

en la Real Universidad de México buscó también, y encontró, cátedras para otros familiares más jóvenes, nombramientos que los ponía en la antesala del cabildo eclesiástico de México.[78]

4 Reflexiones finales

Según lo descrito en las páginas precedentes, un renglón básico en el gobierno de los arzobispos de México fue la designación de sus jueces y ministros de la curia. Como se ha podido apreciar, no se trataba de una decisión fácil, pues los prelados debían, por un lado, tomar en cuenta a los grupos clericales que predominaban a su arribo y que ocuparon los cargos en la sede vacante, y por el otro, decidir su permanencia o salida. Sin duda, esta decisión dependía de los méritos con que contaran los funcionarios, pero también del poder que detentaban en la clerecía local; es decir, todo era una combinación de méritos y política. En los casos de los arzobispos Ortega y Lanciego, es clara su preferencia por dar continuidad a clérigos nativos que contaban con experiencia pero, además, con un peso político importante en el cabildo eclesiástico, la universidad y la clerecía local. Sin duda, este criterio fue esencial para dar estabilidad a las dependencias arzobispales hasta la tercera década del siglo XVIII.

Podemos ubicar a un sector de catedráticos y doctores juristas con estrechos lazos con la curia arzobispal, fenómeno que se renovaba generación tras generación. Es muy posible que esa recurrencia haya comenzado a gestarse desde la segunda mitad del siglo XVI y que haya llegado a su apogeo en el siglo XVIII. Así, cabe proponer que los catedráticos juristas de la universidad de México jugaron un doble papel: formaron canonistas y legistas teóricos en las aulas universitarias, pero también los formaron como letrados prácticos en sus despachos y tribunales. Este último aspecto es el que menos se conoce. En la curia, los juristas universitarios lograron asentar una presencia hasta el siglo XVIII, que les proporcionó mejores condiciones de ascenso en la carrera eclesiástica y desplegar sus mejores capacidades, dándoles la oportunidad de encabezar clientelas clericales. Además, forjaron tradiciones locales de administración eclesiástica que pudieron esgrimir ante cada nuevo prelado peninsular. El profundizar en este tipo de dinámicas para otros periodos y otras diócesis nos ayuda a comprender que los arzobispos no gobernaban de

78 Aguirre (2004).

manera unipersonal, sino que delegaban tareas centrales del gobierno eclesiástico en clérigos locales.

Un cambio importante se gestó a partir de la llegada del arzobispo Vizarrón y Eguiarreta a México en 1732. La mala opinión que este prelado tenía del clero local se tradujo en la práctica a cambiar la política que hasta entonces se había observado en la conformación de la curia. Así, los nuevos miembros ya no salieron mayormente del grupo clerical habitual ni de ningún otro, sino que Vizarrón prefirió dejar los cargos más importantes en clérigos peninsulares de su propia familia y los subalternos en jóvenes doctores criollos sin un peso político importante en el arzobispado, todo lo cual provocó molestia en la antigua clerecía dominante.

Para el futuro, habría que profundizar en el estudio de los gobiernos diocesanos, dando una mayor atención al desempeño de los miembros de las curias. Considero que el detenerse en tal aspecto nos ayudará a comprender mejor que los arzobispos no gobernaban de manera unipersonal, sino que delegaban sus tareas en clérigos locales, quienes podían desplegar sus mejores capacidades y relaciones en la administración diocesana.

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)
Archivo General de la Nación, México (AGNM)

Fuentes impresas

Beristáin de Souza, José Mariano (1980), Biblioteca Hispanoamericana Septentrional, tomo I, México: Universidad Nacional Autónoma de México

Eguiara y Eguren, Juan José de (1986), Biblioteca Mexicana, tomo II, México: Universidad Nacional Autónoma de México

Hernández y Dávalos, Juan E. (ed.) (1882), Colección de documentos para la historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, vol. 1, México: José María Sandoval Impresor

Robles, Antonio de (1972), Diario de sucesos notables (1665–1703), tomo II, México: Porrúa

Bibliografía

Aguirre, Rodolfo (2000), El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz, en: Estudios de Historia Novohispana 22, 77–110

Aguirre, Rodolfo (2003), El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España, México: Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés

Aguirre, Rodolfo (2004), Los límites de la carrera eclesiástica en el arzobispado de México. 1730–1747, en: Aguirre, Rodolfo (coord.), Carrera, linaje y patronazgo. Clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú (siglos XVI–XVIII), México: Centro de Estudios sobre la Universidad, Plaza y Valdés, 73–120

Aguirre, Rodolfo (2008a), El arzobispo de México Lanciego Eguilaz y la obtención de cargos para los clérigos criollos, 1712–1728, en: Ciencia y academia. IX Congreso Internacional de Historia de las universidades hispánicas, Valencia: Universitat de Valencia, vol. I, 25–50

Aguirre, Rodolfo (2008b), El arzobispo de México Ortega Montañés y los inicios del subsidio eclesiástico en Hispanoamérica, 1699–1709, en: Cervantes, Francisco Javier, Alicia Tecuanhuey, María del Pilar Martínez (coords.), Poder civil y catolicismo en México. Siglos XVI–XIX, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Nacional Autónoma de México, 253–278

Aguirre, Rodolfo (2008c), El conflicto entre el alto clero de México y el colegio de Santos por la universidad, y la corona española. 1700–1736, en: Aguirre, Rodolfo, Lucrecia Enríquez (coords.), La Iglesia hispanoamericana, de la colonia a la república, México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad, Universidad Católica de Chile, Plaza y Valdés, 231–258

Aguirre, Rodolfo (2008d), El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII, en: Historia Crítica 36, 34–57

Aguirre, Rodolfo (2008e), De las aulas al cabildo eclesiástico. Familiares, amigos y patrones en el arzobispado de México, 1680–1730, en: Tzintzun 47, 75–114

Brading, David A. (1994), Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749–1810, México: Fondo de Cultura Económica

Cano Moreno, Silvia Marcela (2005), Juan de Merlo, juez provisor del obispado Puebla-Tlaxcala, 1641–1653. Tesis de maestría en Historia, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Castañeda Delgado, Paulino, Isabel Arenas Frutos (1998), Un portuense en México: Don Juan Antonio Vizarrón, arzobispo y virrey, Cádiz: Ayuntamiento de El Puerto de Santa María

Cuevas, Mariano (1922), Historia de la Iglesia en México, tomo II, México: Imprenta del Asilo «Patricio Sanz»

Farriss, Nancy M. (1995), La Corona y el clero en el México colonial 1579–1821. La crisis del privilegio eclesiástico. México: Fondo de Cultura Económica

González, Enrique, Rodolfo Aguirre, Mónica Hidalgo et al. (2004), El derecho, su enseñanza y su práctica, de la Colonia a la República, en: Serrano Migallón, Fernando (coord.), 450 años de la Facultad de Derecho, México: Facultad de Derecho, Universidad Nacional Autónoma de México, 16–57

Lara Cisneros, Gerardo (2011), Superstición e idolatría en el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México, siglo XVIII. Tesis de doctorado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México

Marroquí, José María (1969), La ciudad de México, segunda edición (facsimilar), tomo III, México: Jesús Medina Editor

Medina, José Toribio (1989), La imprenta en México, tomos III–V, México: Universidad Nacional Autónoma de México

Pérez Puente, Leticia (2005), Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653–1680, México: Centro de Estudios sobre la Universidad, El Colegio de Michoacán, Plaza y Valdés

Schwaller, John Frederick (1987), The Church and Clergy in Sixteenth-century Mexico, Albuquerque: University of New Mexico Press

Tejada, Manuel Teruel Gregorio de (1993), Vocabulario básico de la Historia de la Iglesia, Barcelona: Crítica

Traslosheros, Jorge E. (2004), Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México, 1528–1668, México: Porrúa-Universidad Iberoamericana

Watson Marrón, Gustavo, Gilberto Gonzáles Merlo, Berenise Bravo Rubio, Marco Antonio Pérez Iturbe (eds.) (2002), Guía de documentos novohispanos del Archivo Histórico del Arzobispado de México, México: Archivo Histórico del Arzobispado de México

Zaballa Beascoechea, Ana de (2010), Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España, en: Traslosheros, Jorge E., Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 17–46

Sergio Francisco Rosas Salas

Costumbre, necesidad sacramental y facultades sólitas en Puebla. Un dictamen de fray Mateo Estrada, O. P. (1783)*

Al inicio de su gobierno episcopal, el obispo de Puebla Victoriano López Gonzalo (1773–1786) consultó al provincial de la Provincia dominicana de San Miguel y los Santos Ángeles, fray Mateo Estrada (1783–1791), si podía seguir utilizando las facultades sólitas que habían expirado en la diócesis. Aunque las había solicitado a Pío VI, informó, aún no le habían sido confirmadas por el pontífice. La respuesta del fraile fue contundente: sí. Como cualquier otro obispo indiano, sostenía, el ordinario de Puebla puede seguir gozando de las sólitas incluso si éstas no estaban concedidas expresamente por el papa.

El objetivo de estas líneas es analizar el dictamen de fray Mateo Estrada, firmado el 16 de septiembre de 1783 y conservado en un legajo manuscrito de trece fojas, escritas en recto y vuelta, en el Archivo del Cabildo Catedral de Puebla.[1] A partir de este caso busco coadyuvar al estudio de las facultades sólitas, poco atendidas por la historiografía. Al mismo tiempo, a partir de la conclusión de Estrada insistiré en la importancia de la costumbre como fuente de derecho en Indias. Como señala Thomas Duve a partir del estudio de Gaspar de Villarroel, la *consuetudo contra legem* en el derecho indiano era capaz, incluso, de dejar sin efecto una bula papal.[2] La postura de Estrada

* El autor agradece el apoyo y la acogida del Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte en Frankfurt am Main para la realización de este trabajo. Asimismo, agradece la orientación y guía de la doctora Benedetta Albani, el doctor Alberto Carrillo Cázares y el maestro Jesús Joel Peña Espinosa. Los errores son responsabilidad exclusiva de quien esto escribe.

1 Archivo del Cabildo Catedral de Puebla (en adelante: ACCP), *Asuntos Varios e importantes*. «Dictamen que fundado con solidas razones dio el M.R.P. Fray Matheo Estrada Provincial del Orden de Predicadores en la Provincia de San Miguel y Santos Ángeles de Puebla al Illmo. Sr. Dr. Don Victoriano López Gonzalo obispo en dicha Ciudad para que continuase en el uso de las solitas que concluidas en su decenio tenía oportunamente pedidas otra vez al Sumo Pontífice Reynante el Santísimo Padre Nuestro el Señor Pío Sexto».

2 Duve (2005a) 79.

subrayó las situaciones particulares como un elemento fundamental para adecuar la normatividad canónica en el continente, y la necesidad del pasto espiritual de los fieles como rector central en la aplicación del derecho positivo. En este tenor, sus argumentos están en línea con el fortalecimiento del regalismo y el poder real en Nueva España y en el conjunto de la Monarquía Católica, iniciada bajo el reformismo borbónico.[3] La insistencia en la lejanía americana de Roma como una justa condición para no cumplir con los cánones, acorde con la importancia de la costumbre y la aplicación casuista del derecho de Antiguo Régimen, fortalecía la figura episcopal y, a través de ella, a la Corona.

He dividido esta contribución en dos partes. En primer lugar, comentaré brevemente en qué consistían las facultades sólitas y cuáles fueron las principales disposiciones en torno a éstas durante el siglo XVIII, a partir del ejemplo novohispano. En segundo lugar analizaré el dictamen a partir de los tres ejes que el mismo fray Mateo Estrada propone: el ministerio apostólico del papa, la jurisdicción ordinaria del obispo y los intereses espirituales de los súbditos. Las fuentes impresas utilizadas en este estudio se refieren en su oportunidad. Las manuscritas fueron consultadas en el Archivo del Cabildo Catedral de Puebla y en el Archivo General de Indias. En las citas textuales he respetado la ortografía y la sintaxis originales.

Las facultades sólitas

Las facultades sólitas o decenales eran veintinueve facultades o gracias extraordinarias otorgadas por la Santa Sede a los obispos indianos en atención a su lejanía de Roma, relativas a la disciplina eclesiástica, particularmente a la administración de sacramentos y a dispensas. Se otorgaban por diez años, y debían renovarse por cada ordinario al expirar la década para la cual habían sido concedidas.[4]

Si bien los mitrados y los regulares en Indias tenían algunas facultades desde el siglo XVI,[5] las sólitas fueron sistematizadas recién en el primer

3 Tau Anzoátegui (2001) 135.

4 Murillo Velarde (2004), vol. I, 410–411 [lib. I, tít. XXXI].

5 En el Tercer Concilio Provincial Mexicano, por ejemplo, una de las principales consultas había sido sobre los privilegios de los regulares en Indias. Véanse Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2007), tomo II, vol. I, 435–496.

tercio del siglo XVIII. No fue sino hasta 1725 cuando el papa Benedicto XIII decretó las veintinueve sólitas tal como se utilizaron en el periodo que estudiamos, con las restricciones de renovarse cada diez años y utilizarse únicamente en la diócesis del prelado a quien habían sido expresamente otorgadas. Así, las decenales aparecen ya publicadas en el *Curso de derecho canónico hispano e indiano* del jesuita Pedro Murillo Velarde en 1743, y en el ámbito lusitano aparecieron con mucha mayor amplitud editadas en 1749 por el jesuita brasileño Simão Marques.[6] Este par de textos fueron los referentes de los juristas ocupados de los privilegios de los mitrados indianos hasta bien entrado el siglo XIX, cuando las nuevas repúblicas americanas reivindicaron el derecho a las sólitas como un aspecto de su soberanía.[7] Para entonces, éstas habían sido sistematizadas por el manual de derecho canónico de Justo Donoso – el más empleado en Latinoamérica tras la independencia –, y publicadas con amplia explicación en castellano por el dominico fray Domingo Aracena en Santiago, en 1868, a partir de los trabajos de Murillo y Marques.[8]

En concreto, las primeras cinco sólitas se referían al sacramento del orden. Si había necesidad de sacerdotes, los obispos indianos podían conceder órdenes *extra tempora*, incluso sin guardar los intersticios, así como dispensar cualquier irregularidad si había necesidad urgente de presbíteros; podían, por causa razonable, deshacer votos simples de castidad y religión, y absolver cualquier simonía. Las seis siguientes trataban sobre matrimonio: el mitrado podía absolver del impedimento de tercer y cuarto grado de consanguinidad y afinidad, e incluso el primer grado si había hijos; los impedimentos de pública honestidad, crimen y parentesco espiritual.

Asimismo, los obispos indianos podían bendecir los santos óleos a través de sacerdotes seculares, delegar la bendición de ornamentos y utensilios necesarios para misa, reconciliar iglesias violadas y absolver cualquier herejía o apostasía. Tenían tres facultades que les permitían conceder ampliamente indulgencias plenarias. Los obispos americanos, por último, gozaban de privilegios variados: tener y leer libros prohibidos, podían comisionar como párrocos a los regulares, celebrar misa dos veces al día en caso urgente, llevar la Eucaristía en forma oculta a los enfermos, vestir ropas seglares, dispensar

6 Murillo Velarde (2004), vol. I, 410–411 [lib. I, tít. XXXI]; Marques (1758) 1–4.
7 Lida (2004) 392.
8 Donoso (1909) 182–185; Aracena (1868).

sobre comidas y no rezar el oficio divino – a reserva del rosario –. Por último, podían comunicar las facultades a algún vicario.[9] En suma, las sólitas otorgaban al obispo indiano gracias más amplias para su ejercicio episcopal que a los obispos peninsulares y europeos, en virtud de la lejanía de América respecto a Roma. Ya en la segunda mitad del siglo XVIII, se trataba de facultades de gobierno asumidas plenamente por los obispos indianos a partir de su uso consuetudinario.

Amén de ello, en el régimen borbónico las sólitas se vieron consolidadas como parte del fortalecimiento de la autoridad real sobre la Iglesia indiana. En 1770, el papa Benedicto XIV extendió las sólitas diez años más, por lo que debían renovarse cada veinte años. En la Cédula Real que comunicaba esta disposición, el rey Carlos III sostenía que a partir de entonces los obispos indianos no tendrían problemas para prorrogar las seis sólitas sobre matrimonio.[10] Dado que el papa sólo se refería a cuestiones matrimoniales, el IV Concilio Provincial Mexicano, celebrado en 1771, se ocupó de las sólitas en torno a este sacramento. Si bien el Concilio no fue aprobado por la Santa Sede, sus posturas son valiosas para nuestros fines, pues revelan las ideas prevalecientes entre el episcopado novohispano del último tercio del siglo XVIII. Así, en abril de 1778, el Concilio mexicano aprobó dos proposiciones en torno a las decenales: los obispos indianos sólo disponían de las facultades en torno a matrimonio sin recurrir a Roma, pero quedaban sujetos a la Santa Sede en las restantes, y éstas pasaban íntegramente al Cabildo sede vacante, quien a su vez debía delegarlas a su Vicario Capitular.[11]

Además, los padres conciliares establecieron que los obispos sólo podrían ejercer la concesión de dispensas otorgadas por las sólitas si estaban en su ciudad episcopal; si se encontraban fuera de ella, debían delegarlas en sus provisores o gobernadores. Del mismo modo, consideraron necesario otorgar a los regulares «en misiones remotas de infieles» el ejercicio de las dis-

9 La síntesis más accesible de las sólitas actualmente se puede encontrar en Murillo Velarde (2004), vol. I, 410–411 [lib. I, tít. XXXI].

10 ACCP, *Expedientes*. Expediente 45. «Año de 1775. Exposición de las sólitas pontificias o facultades concedidas a los Excelentísimos e Ilustrísimos Señores Obispos, según adentro se expresa», f. 4: Cédula Real del 4 de julio de 1770. – A pesar de esta decisión papal, parece ser que las sólitas siguieron ratificándose en Nueva España por diez años. En 1777, el arzobispo Alonso Núñez de Haro informó que había recibido las sólitas por diez años, a contar desde el cinco de abril de 1772.

11 El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano (1999) 373–374, *569–570*.

pensas de matrimonio y la absolución en casos reservados al ordinario. En ambos casos, el argumento central del IV Concilio era la buena administración pastoral: se debía evitar a los fieles hacer «gastos crecidos y penosos viajes con pérdida de sus casas y haciendas» para obtener las dispensas de los mitrados y coadyuvar al bienestar espiritual de «los miserables feligreses en las partes remotas».[12]

La importancia de las sólitas matrimoniales en Nueva España fue ratificada el 5 de enero de 1777 por el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta, al exhortar a los mitrados novohispanos por medio de un edicto a solicitar la renovación de sus sólitas no tocantes al sacramento y a ser celosos en administrar más fácilmente el matrimonio a los fieles.[13] Finalmente, un Real Decreto de 1791 estableció que los obispos debían utilizar el conjunto de las facultades sólitas sin consultar con Roma, pues se asumían como otorgadas indefinidamente por el breve de 1770. Aún más, al tratarse de una cuestión eclesiástica en Indias, cualquier asunto referente a las sólitas debía consultarse con el Rey en tanto Patrono y no con Roma. Esta centralización de los asuntos eclesiásticos en Madrid era un aspecto del regalismo en el que la Corona venía insistiendo desde al menos los años setenta, según deja ver una Cédula Real de 1778 en ese sentido.[14] Se buscaba así fortalecer la presencia real en sus dominios americanos.

A partir de entonces, el rey estableció por sí solo mayores concesiones a los obispos indianos, algo que deja ver la profunda imbricación entre derecho canónico y «civil» en la praxis del derecho indiano de la época, así como la pretensión de mayor autonomía de los obispos apoyados por la Corona como método para garantizar un ejercicio más pleno del Patronato.[15] Así, por ejemplo, se permitió a los ordinarios indianos el derecho de gobernar los monasterios de religiosas, según Real Cédula del 29 de diciembre de 1796; el derecho del Vicario Capitular de presidir los concursos y oposiciones a curatos, otorgada en diciembre de 1805, y desde septiembre de 1797, la libertad

12 Las disposiciones se encuentran en el lib. III, tít. I y tít. III. Véase Castañeda Delgado, Hernández Aparicio (2001). Agradezco al doctor Alberto Carrillo esta referencia.

13 Núñez de Haro (1777). Algunas referencias a la puesta en práctica de sólitas matrimoniales pueden verse, si bien desde una perspectiva parroquial, en Herrejón Peredo (2011) 121–129.

14 Libro de Reales Órdenes y Cédulas de su Magestad (2008) 243–244.

15 Martínez Albesa (2007) 131–138.

para nombrar provisores en la diócesis sin necesidad de contar con la aprobación real.[16]

En resumen, las sólitas fueron formuladas y sistematizadas como facultades propias de los obispos indianos en razón de su lejanía de Roma hasta bien entrado el siglo XVIII. Su finalidad era una mejor administración sacramental para los habitantes de los reinos hispánicos y lusitanos en América. Durante la segunda mitad de aquella centuria eran ya parte fundamental de la práctica pastoral de los ordinarios indianos, que las aprovechaban mayormente en asuntos matrimoniales. Al mismo tiempo, el énfasis que el Imperio español puso a partir de 1770 en su concesión por parte de Roma reveló el mayor control que la Corona empezaba a ejercer sobre la Iglesia, palpable en la Nueva España sobre todo a partir del IV Concilio Provincial mexicano. Así, al conceder un mayor uso de las sólitas, la Corona garantizaba mayor autonomía a los obispos y, al mismo tiempo, una ampliación práctica del Patronato en Indias.

El dictamen de fray Mateo Estrada

Como hemos mencionado, el dictamen del que nos ocupamos en este apartado es la respuesta que el provincial de la Provincia dominicana de San Miguel y los Santos Ángeles de Puebla, fray Mateo Estrada, dio a una consulta del obispo de Puebla Victoriano López Gonzalo acerca de la posibilidad de utilizar las facultades sólitas incluso si éstas no habían sido ratificadas directamente por el papa Pío VI.[17] Al ocuparnos de un dictamen particular hacemos eco de la postura de Jaime del Arenal, quien sostiene que analizar en detalle a un canonista es una buena herramienta metodológica para conocer el discurso y la aplicación de la normatividad jurídica en la Iglesia novohispana.[18]

A través de este estudio de caso pretendemos mostrar la práctica de las facultades pontificias en Indias después del IV Concilio Provincial mexicano, cuando el regalismo de la Corona y la centralización de las corporaciones eclesiásticas en el ordinario se vieron fortalecidas gracias al proyecto reformista del arzobispo de México Francisco Antonio Lorenzana (1766–1772) y

16 Sobre estas concesiones: Donoso (1909) 214–215.
17 Véase nota 1 para la referencia completa.
18 Arenal Fenochio (2009) 219.

del obispo de Puebla Francisco Fabián y Fuero (1765–1773).[19] En particular, destacamos que los canonistas novohispanos del periodo dieron prioridad a la costumbre como la más confiable fuente del derecho en Indias. En ese sentido, se trató de un caso más de *consuetudo contra legem*, fortalecido por la multitud de disposiciones sobre sólitas a partir de las cuales se debía desarrollar la práctica pastoral de los mitrados novohispanos.[20]

En conjunto, la tesis central de fray Mateo Estrada es que López Gonzalo podía seguir utilizando las sólitas a pesar de haber concluido el decenio para el cual le habían sido concedidas, pues su uso era justo y necesario.[21] Para sostener su postura, el dominico desarrolló su argumentación a partir de tres principios: 1) el ministerio apostólico del papa, 2) la jurisdicción ordinaria de los obispos y 3) el bien espiritual e intereses de los súbditos. En el análisis seguiré la estructura propuesta por Estrada.

Respecto al ministerio apostólico del papa, el provincial angelopolitano sostenía que el uso de las sólitas no vulneraba la potestad y las gracias del pontífice,[22] por lo que sin duda Pío VI las concedería. Esto quedaba garantizado toda vez que la preocupación esencial del pontífice era la misma que la de los obispos: el «cuidado pastoral de las ovejas». Con base en la Cédula Real de 1770, Estrada sostenía que dado que el obispo de Puebla había ya solicitado las sólitas, era «conjetura muy prudente» que el papa aprobaría su uso aún sin haber dado su confirmación expresa, pues era una necesidad del ministerio apostólico. Sin embargo, el argumento de fondo para el uso de las sólitas no era la premisa de que el pontífice otorgaría sin duda las sólitas, sino la costumbre. Dado que las facultades eran ejercidas en Indias prácticamente desde la llegada de los españoles al Nuevo Mundo – algo al menos inexacto, según hemos visto –, bastaba «saber que la costumbre introducida y no interrumpida» les había dado fuerza de ley. La costumbre es, por tanto, desde la lectura de Estrada, el elemento central para que López Gonzalo pueda seguir utilizando las sólitas incluso sin recibir la venia pontificia. El dominico llega incluso más lejos: sostuvo que dejar de utilizar las facultades sólitas

19 Maya Sotomayor (1997) 6–7.

20 Sobre la dificultad de elegir la normatividad adecuada al caso en cuestión para el jurista de Antiguo Régimen, véase Duve (2005b) 113–114.

21 ACCP, *Asuntos Varios e importantes*. «Dictamen que fundado con solidas razones [...]», f. 2r.

22 Entiendo por regalía los derechos del pontífice o el rey, sus prerrogativas o preeminencias. Cf. Lempérière (2004) 146–147.

sería «obrar contra el bien común y equidad de la Justicia, que es el fin principal que pretende toda ley racional y Justa». De esta postura se sigue, según Estrada, «que hay casos en que es malo y perverso seguir la ley».[23]

Thomas Duve ha subrayado la importancia de la costumbre en la práctica del derecho indiano, al grado de hablar de un «trasfondo consuetudinario» en el que se podía dar más peso a un uso establecido desde antaño en lo local que a una bula pontificia.[24] En esta misma línea, Víctor Tau ha sostenido que en la América española de fines del siglo XVIII, la costumbre – sin perder su carácter como *una* de las fuentes del derecho – era considerada la ley misma.[25]

En Estrada, en efecto, el recurso a la costumbre funciona no sólo como un traslado de lo fáctico a lo normativo, sino como un argumento jurídico, por lo demás ampliamente aceptado por la doctrina y la práctica de la época. A partir de él, sienta una norma válida para la práctica pastoral de la diócesis, ayudando no sólo a una mayor autonomía del obispo sino a la tranquilidad de su conciencia. Así, la costumbre revela la gran fuerza que tenía en la aplicación del derecho indiano.[26] Al referir como base de su alegato la «tradición» que implicaban los privilegios pontificios desde la *Política Indiana* de Juan Solórzano Pereira – quien las consigna en su libro IV, capítulo VII –, Estrada demuestra, desde su óptica, que la costumbre a la que apela es autorizada y antigua: elementos fundamentales para que una práctica fuera aceptada en el derecho canónico. Al mismo tiempo, el dictamen muestra la necesidad del jurista indiano de desarrollar argumentos históricos para construir un argumento válido a partir de su llamado a la costumbre – en línea con la jerarquía de fuentes del derecho canónico –,[27] así como la importancia de elegir un canon válido en medio del gran material normativo del que disponía.[28]

Una vez establecido este punto, Estrada se centra en el segundo pilar de su dictamen: la potestad ordinaria del obispo. La tesis central de este apartado es que la lejanía de las Indias respecto a Roma hace necesario que sus obispos

23 ACCP, *Asuntos Varios e importantes*. «Dictamen que fundado con solidas razones [...]», f. 2v.
24 Duve (2005a) 79.
25 Tau Anzoátegui (2001) 142.
26 Sánchez Bella et al. (1992) 213–218.
27 Prodi (2008) 62.
28 Duve (2005a) 89.

reciban de la Santa Sede una ampliación de sus facultades ordinarias. Esto lleva al fraile a defender el fortalecimiento de la figura episcopal a partir del argumento de la situación geográfica americana, que la mantiene tan alejada del contacto directo con Roma. Sostiene: «¿Y en estos payses mas ricos de piedad que de oro y plata que puede el obispo? Exceptuando aquellas causas que el Derecho llama maiores y lo que pertenece al gobierno de la Iglesia Universal, digo que lo mismo que el Papa en Roma». Para Estrada – siguiendo a Pedro de Soto – la potestad del papa y del obispo son del mismo género y orden, con la única diferencia de que el pontífice tiene «la ventaja de Primado y Cabeza de la Iglesia».[29]

Como en el caso anterior, el dominico construye su argumento históricamente. Tomando como autoridad las *Praelectiones theologicae* de Serry, sostiene que los obispos son sucesores de los Apóstoles, por lo que heredaron de ellos «una Potestad amplissima e ilimitada» al ejercer su ministerio en «remotissimas regiones».[30] Al aplicarlo a las sólitas, Estrada recurre de nueva cuenta a Solórzano Pereira: a partir de él, el dominico poblano mantiene que la lejana posición geográfica de las Indias otorga a los obispos indianos más facultades de las que les ha concedido la Santa Sede a los obispos europeos, gracias a la influencia de los Reyes Católicos en la corte pontificia. El no hacerlo así, dice, provocaría escándalo entre los fieles, pues les privaría de un eficaz acceso a los sacramentos.[31] Estrada concluye con una pregunta retórica: «¿todas las leyes eclesiásticas, toda la Tradición, toda la venerable antigüedad, todos los Padres, todos los doctores no están de acuerdo en que se mantenga la Jurisdicción Episcopal a todo trance?» Él mismo se responde: sí, sin duda.[32]

En suma, en el segundo asiento de su argumentación Estrada fortalece la autonomía respecto a Roma del obispo Victoriano López Gonzalo y, por extensión, de los mitrados americanos. Lo consigue al considerar las facultades sólitas prácticamente como resultado natural de la sucesión de los

29 ACCP, *Asuntos Varios e importantes*. «Dictamen que fundado con solidas razones [...]», f. 5v.

30 ACCP, *Asuntos Varios e importantes*. «Dictamen que fundado con solidas razones [...]», f. 6r. Sobre la importancia de Serry como una de las fuentes de la teología positiva en Nueva España y por ende como uno de los elementos centrales para impulsar la reflexión crítica entre los clérigos de fines del siglo XVIII, cf. Herrejón Peredo (2011) 57–58.

31 ACCP, *Asuntos Varios e importantes*. «Dictamen que fundado con solidas razones [...]», f. 6v.

32 ACCP, *Asuntos Varios e importantes*. «Dictamen que fundado con solidas razones [...]», f. 7v.

apóstoles, máxime en una región apartada del centro de la Cristiandad, y no como una concesión pontificia. A partir de la necesidad sacramental de los fieles indianos, el dominico poblano hace de la lejanía de Roma el aspecto fundamental para fortalecer la preeminencia del obispo en Nueva España, otorgándole una posición de autonomía y privilegio pastoral. Al enfatizar la intervención de la Corona en las cada vez mayores atribuciones episcopales en Indias, Estrada coadyuvó a fortalecer la preeminencia de la normatividad diseñada por el Rey Católico en la práctica del derecho indiano. El regalismo resulta, así, ya no sólo una imposición desde fuera, sino una postura asumida por al menos algunos canonistas novohispanos.

El tercer punto de Estrada son los intereses espirituales de los súbditos. De entrada, el dominico insiste en que el fin de los ministerios apostólico y episcopal es «socorrer a las almas y consolar a los fieles», por lo que su labor central es el «cuidado de las ovejas».[33] Ello hacía menester que el obispo de Puebla utilizara las sólitas, pues no hacerlo «sería para daño gravissimo de la Yglesia, y cedería en perjuicio de los fieles». Así, «dispensar en las leyes pontificias no es hacerse superiores al papa en algun modo sino interpretar las leyes del Superior Esposo siguiendo de la necesidad y utilidad de los súbditos».[34] Estrada ha llegado a un punto central de su alegato jurídico: la normatividad jurídica queda supeditada a la necesidad (sacramental) de los fieles y a la caridad con el prójimo. Ahora, la discusión ha entrado al terreno pastoral.

La preocupación por la administración sacramental, central en la consulta en torno a las sólitas, fue una característica sobresaliente del episcopado de López Gonzalo y uno de sus elementos más perdurables, pues sus disposiciones seguían vigentes en la primera mitad del siglo XIX. El mitrado reformó los trámites matrimoniales en su diócesis como una respuesta a la Real Cédula del 31 de agosto de 1754, que solicitaba «se faciliten los medios de contraer el Santo Sacramento del matrimonio [a los feligreses], libres en una gran parte de gastos y sin necesidad de salir para este efecto de sus propias parroquias». No sólo redujo los costos para realizar el sacramento, sino que eximió a los pobres de solemnidad del pago de cualquier derecho.[35] López

33 ACCP, *Asuntos Varios e importantes*. «Dictamen que fundado con solidas razones [...]», ff. 8r–v.

34 ACCP, *Asuntos Varios e importantes*. «Dictamen que fundado con solidas razones [...]», f. 9v.

35 Instrucción diocesana (1846).

Gonzalo también reformó el manual de sacramentos utilizado en la diócesis, obra de Juan de Palafox, que del mismo modo siguió en uso años después de la independencia. En él se insistía en la centralidad de los sacramentos para el ministerio sacerdotal y se recordaba a los mitrados y sacerdotes que «en la Iglesia Católica no hay tesoro más útil, excelente, divino y santo, que los Sacramentos; ni negocio de mayor importancia que el uso y administración de ellos».[36]

Bajo esta óptica pastoral, el uso de las sólitas por Victoriano López Gonzalo sin haberlas recibido expresamente no resulta en el quebranto del canon, sino que es, más bien, un deber de caridad para con los fieles. Sostiene Estrada: «las basas y fundamento de todas las leyes eclesiásticas es la divina ley de la caridad con el prójimo contra la cual no puede haber ley alguna justa y obligatoria».[37] Y refuerza: la práctica continua de la Iglesia a lo largo de los siglos había relajado los cánones y la disciplina en aras del bien espiritual de los fieles. Hacerlo en las circunstancias que enfrentaba Puebla no era una falta canónica, sino una urgente necesidad.

Si bien aún faltan estudios que permitan formular una conclusión definitiva, lo hasta aquí analizado parece indicar que la necesidad espiritual de los fieles fue un argumento común y fundamental para asentar derecho en la práctica canónica de la época, al menos en el obispado de Puebla. En 1789, a decir de su cabildo catedralicio, la diócesis angelopolitana enfrentaba una falta de sacerdotes que ponía en riesgo el bienestar espiritual de los fieles. Como la sede vacante aún no se extendía por más de un año, canónicamente no podían enviar dimisorias al arzobispo de México, por lo que no podían ordenarse seminaristas poblanos, incluso si habían concluido su formación. La cuestión llegó al Consejo de Indias, donde se concluyó que el rey solicitaría a Roma que los cabildos pudieran recibir dimisorias durante el primer año de la sede vacante para la ordenación de los ministros necesarios, a fin de no poner en peligro la salvación de los fieles.[38]

En aquella ocasión, el principal argumento esgrimido por el canónigo poblano Manuel González del Campillo, antiguo secretario del obispo López Gonzalo, para no seguir lo estipulado por el Concilio de Trento era

36 Manual para la […] administración de los Santos Sacramentos (1847) 5.

37 ACCP, *Asuntos Varios e importantes*. «Dictamen que fundado con solidas razones [...]», f. 9v.

38 Archivo General de Indias (en adelante: AGI), *Audiencia de México* 2640. «Dictamen de Manuel Ignacio González del Campillo, Puebla, 12 de Septiembre de 1789».

la necesidad de garantizar la administración de sacramentos en la diócesis. Así, afirmó que «cumplir con las disposiciones legales y canónicas consiste, no en sujetarse materialmente a sus palabras; esto se llama judaizar, sino en arreglarse a su mente e intención.»[39] Dado que el fin de los cánones era «la caridad y la salvación de las almas», la mejor aplicación del derecho canónico en esta ocasión era, paradójicamente, hacer caso omiso de la legislación positiva. Así, en suma, González del Campillo sostenía que la necesidad sacramental y la dificultad de contacto directo con Roma hacían necesaria la adecuación local de la norma jurídica.

Precisamente ambos elementos, la costumbre y el bien espiritual de los fieles, eran los fundamentos de la tesis de fray Mateo Estrada. El dictamen a favor del uso de las sólitas, aún sin confirmación expresa por parte de López Gonzalo, es una muestra de los argumentos de la práctica jurídica poblana de finales del siglo XVIII, los cuales favorecían la *consuetudo contra legem* en aras de la oportuna administración sacramental en la diócesis. A partir de estas consideraciones, fray Mateo Estrada concluyó su dictamen sosteniendo:

> Tenemos firme y clara y expresa la sentencia del papa en una causa en que hemos formado nuestro juicio formados en la equidad y en la justicia. ¿Y en que equidad? En la del Ministerio Apostólico cuio exercicio y amplissimas facultades demandan justamente que en ningún caso apretado se nieguen las asistencias y el pasto necesario que para subsistir necesitan las Ovejas; en la de la Jurisdiccion Ordinaria que pide por si misma y mucho mas en estos Payses que no se mantenga suspensa la autoridad [episcopal] quando no interviene cosa alguna que la impida o la contradiga; y en el bien espiritual de los súbditos que en los quilates de la Caridad y en sus mismas miserias fundan un incontestable derecho a ser socorridos.[40]

La costumbre queda así transformada en argumento jurídico y la normatividad se ajusta a las necesidades pastorales de la remota Iglesia indiana. La excepcionalidad de la Iglesia americana produce necesidades inéditas para la práctica jurídica europea. Para Estrada, el cuidado pastoral hace necesario e incluso positivo no aplicar la ley. El derecho canónico es leído así por algunos juristas indianos desde una óptica regalista propiciada por la Corona y el IV Concilio Provincial. Estos canonistas subrayan la necesidad del pasto

39 AGI, *Audiencia de México*, 2640. «Dictamen de Manuel Ignacio González del Campillo, Puebla, 12 de septiembre de 1789».

40 ACCP, *Asuntos Varios e importantes*. «Dictamen que fundado con solidas razones [...]», f. 12r.

espiritual como el punto de vista central desde el cual se debe hacer cualquier interpretación de los cánones. En suma, la costumbre y la necesidad sacramental de los fieles son los elementos centrales de la práctica jurídica del dominico poblano.

Consideraciones finales

El dictamen de fray Mateo Estrada en torno a las facultades sólitas aquí analizado nos permite subrayar algunos elementos que hemos venido apuntando a lo largo de este trabajo. En primer lugar, es menester llamar la atención acerca de la necesidad de contextualizar las facultades sólitas en el conjunto de la práctica canónica indiana. Si bien los regulares y la jerarquía eclesiástica en América gozaban de algunas prerrogativas especiales desde el siglo XVI, las sólitas fueron garantizadas por la Santa Sede y sistematizadas hasta mediados del siglo XVIII. Hasta bien entrada la centuria de las independencias, los autores más socorridos por los canonistas para conocer el conjunto de las facultades en cuestión fueron Pedro Murillo Velarde y Justo Donoso, quienes sintetizaron las veintinueve sólitas en sus respectivos manuales de derecho canónico indiano.

El impulso a las decenales por la Corona en los años de las reformas borbónicas va de la mano con el fortalecimiento del regalismo en el mundo hispánico, pues fueron utilizadas por Carlos III como un elemento más para afianzar su posición sobre la Iglesia americana. Así, el proyecto real coadyuvó a defender una mayor autonomía de los obispos indianos, un aspecto central en la argumentación de fray Mateo Estrada en 1783. El punto máximo de esta posición se dio en la década de 1790, cuando las facultades sólitas, un privilegio concedido por el papa en el siglo XVI a la Iglesia indiana, se convirtieron, desde la óptica real, en una regalía del monarca y un derecho de los obispos indianos.

Por último, a partir de este alegato en torno a las sólitas queremos llamar la atención sobre la praxis del derecho canónico en el obispado de Puebla a fines del siglo XVIII. El dictamen de fray Mateo Estrada revela la importancia que se daba a la costumbre como una de las fuentes más confiables del derecho en Indias. Al enfatizar la lejanía de América con respecto a Roma, el jurista dominico insistió en que era necesario conceder más facultades a los obispos indianos, pues no sólo eran cabezas de sus diócesis sino verdaderos sucesores de los Apóstoles trabajando en países lejanos.

Como consecuencia lógica de esta postura jurídica, fray Mateo Estrada sostuvo que el obispo Victoriano López Gonzalo podía utilizar las sólitas incluso sin haber recibido la confirmación expresa del papa Pío VI. Al defender esta tesis, el dominico poblano fortaleció la *consuetudo contra legem* en la praxis canónica novohispana. Así, este caso permite insistir en que la práctica jurídica indiana, retomando a Thomas Duve, dio tal relevancia a la costumbre que hizo de ella – tanto como de la memoria y de la argumentación histórica – un aspecto fundamental para la adecuación del orden normativo canónico a las realidades americanas.

En este tenor, como ya hemos argumentado, la costumbre es, para Estrada, el elemento central para que López Gonzalo siga utilizando las sólitas incluso sin recibir la venia pontificia. En la Puebla de 1783, pues, la normatividad del derecho eclesiástico quedó supeditada a las realidades indianas y a su praxis canónica. Así, para Estrada no era una exageración decir que había ocasiones en que era malo y perverso seguir la ley. En las Indias, según deja ver el dictamen de un fraile y jurista poblano de los años del regalismo borbónico, la aplicación de las facultades sólitas quedó marcada por una práctica jurídica que valoraba especialmente la costumbre y la administración sacramental.

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

Archivo del Cabildo Catedral de Puebla (ACCP)
Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)

Fuentes impresas

Aracena, Domingo (1868), América Pontificia, o Tratado completo de los privilejios que La Silla Apostólica ha concedido a los católicos de la América latina, y de las gracias que éstos pueden obtener de sus respectivos Obispos en virtud de las facultades decenales. Traducción libre de la obra escrita en latín con el título de Brasilia Pontificia por el Reverendo Padre Simón Marques de la Compañía de Jesús, Santiago de Chile: Imprenta Nacional

Donoso, Justo (1909), Instituciones de Derecho Canónico, Friburgo de Brisgovia: Herder

El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano (1999), Zahíno Peñafort, Luisa (recopiladora), México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Jurídicas – Miguel Ángel Porrúa – Universidad de Castilla La Mancha
Instrucción diocesana (1846), Instrucción diocesana con el edicto relativo para la práctica de las informaciones matrimoniales, que mandó espedir el Ilustrísimo Señor Doctor Don Victoriano López Gonzalo, dignísimo obispo que fué de esta diócesis. Va añadido el tratado titulado Ecsamen [*sic*] de novios, Puebla: Imprenta de Juan Nepomuceno del Valle
Libro de Reales Órdenes y Cédulas de su Magestad (2008), Libro de Reales Órdenes y Cédulas de su Magestad. Audiencia de la Nueva Galicia, siglo XVIII, Diego-Fernández Sotelo, Rafael, Marina Mantilla Trolle (edición y estudio), Zamora: El Colegio de Michoacán, Universidad de Guadalajara, El Colegio de Sonora
Manual para la [...] administración de los Santos Sacramentos (1847), Manual para la precisa, pronta y fácil administración de los Santos Sacramentos, arreglada al Ritual de Nuestro Santísimo Padre Paulo Quinto (de feliz recordación), formado por órden del Excelentísimo Ilustrísimo y Venerable Siervo de Dios el Señor Don Juan de Palafox y Mendoza, y mandado observar puntualmente así por dicho Venerable Señor, como por otros ilustrísimos Señores Obispos, hasta nuestro actual Excelentísimo e Ilustrísimo Prelado el Señor Doctor Don Francisco Pablo Vázquez, Puebla: Oficina de Atenógenes Castillero
Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585 (2007), Carrillo Cázares, Alberto (edición, estudio introductorio, notas, versión paleográfica y traducción de textos latinos), tomo II, volumen I, Zamora: El Colegio de Michoacán – Universidad Pontificia de México
Marques, Simão (1758), Brasilia Pontificia, sive Speciales facultates pontificiae, quae Brasiliae Episcopis conceduntur, et singulis decenniis renovantur, Lisboa: Antonii Vincentii da Silva
Murillo Velarde, Pedro (2004–2005), Curso de derecho canónico hispano e indiano, Alberto Carrillo Cázares (edición y traducción), 4 vol., Zamora: El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México (Facultad de Derecho)
Núñez de Haro, Alonso (1777), [Edicto], Cinco de Enero De 1777, México: S.P.I., 22 pp.

Bibliografía

Arenal Fenochio, Jaime del (2009), Los autores: fuente para el conocimiento del derecho y las instituciones canónicas de la Nueva España, en: Connaughton, Brian F., Andrés Lira González (coords.), Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México, México, 217–232
Castañeda Delgado, Paulino, Pilar Hernández Aparicio (2001), El IV «Concilio» Provincial Mexicano, Madrid: Editorial Deimos

Duve, Thomas (2005a), La pragmatización de la memoria y el trasfondo consuetudinario del Derecho Indiano, en: Folger, Robert, Wulf Oesterreicher (eds.), Talleres de la memoria – Reivindicaciones y autoridad en la historiografía indiana de los siglos XVI y XVII, Münster: LIT, 77–97

Duve, Thomas (2005b), Los privilegios de los indios: ¿derecho local?, en: Torres Aguilar, Manuel (coord.), Actas del XV Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, Córdoba, 111–130

Herrejón Peredo, Carlos (2011), Hidalgo. Maestro, párroco e insurgente, México: Editorial Clío, Fomento Cultural Banamex

Lempérière, Annick (2004), Entre Dieu et le Roi, la République. México, XVIe–XIXe siècle, Paris: Les Belles Lettres

Lida, Miranda (2004), Fragmentación política y fragmentación eclesiástica. La revolución de independencia y las Iglesias rioplatenses (1810–1830), en: Revista de Indias, vol. LXIV, número 231, 383–404

Martínez Albesa, Emilio (2007), La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México, Tomo I: Del reino borbónico al imperio Iturbidista, 1767–1822, México: Editorial Porrúa

Maya Sotomayor, Teresa Yolanda (1997), Reconstruir la Iglesia: el modelo eclesial del episcopado novohispano, 1765–1804. Tesis de doctorado en historia, México: El Colegio de México

Prodi, Paolo (2008), Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho, Buenos Aires: Katz editores

Sánchez Bella, Ismael, Alberto de la Hera, Carlos Díaz Rementería (1992), Historia del Derecho Indiano, Madrid: MAPFRE

Tau Anzoátegui, Víctor (2001), El poder de la costumbre. Estudios sobre el Derecho Consuetudinario en América hispana hasta la Emancipación, Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho

Normatividad y administración de los sacramentos

Juan Carlos Casas García

El derecho sacramental en el *Tractado* de fray Pedro de Agurto (México 1573) en defensa de la administración de la eucaristía y extremaunción a los indígenas de la Nueva España*

Fray Pedro de Agurto, poco conocido pero no por eso menos importante dentro de la historia de la evangelización fundante y de la teología novohispana del siglo XVI, fue un fraile agustino criollo y uno de los primeros diez alumnos inscritos de la Real y Pontificia Universidad de México. Asimismo, en 1569 fue nombrado prior de Molango – hoy en el estado de Hidalgo – y, en 1575, calificador del Santo Oficio.[1] En octubre de 1577, obtuvo su incorporación al claustro universitario y el reconocimiento de su grado de maestro, otorgado por su Orden.[2] En 1578, sustituyó al también agustino Fr. Melchor de los Reyes, nombrado prior de México, en su cátedra de Prima de Teología.[3] Sustituyó, también, durante tres años en su cátedra de Escritura[4] a Fr. Alonso de la Veracruz, durante la estancia de éste en España (1561–1572). En el capítulo de 1578 fue electo definidor,[5] y, en el de 1584, provincial;[6] fue el primer criollo que gobernó una Orden religiosa en Nueva España e Hispanoamérica. Tuvo fama de ser uno de los mejores

* Presento aquí parte de la investigación realizada en mi tesis doctoral: Casas García (2003).

1 Rodríguez Rodríguez, Álvarez Fernández (eds.) (1992) 231 afirman que fue Calificador desde que surgió el Tribunal en 1571.

2 AGNM, Universidad, vol. 360, ff. 65r–68v. Fernández de Recas (1963) 39 se equivoca al fechar la incorporación de Agurto al claustro universitario, con una diferencia de diez años; Díez Antoñanzas (1990) 1141–1165; Díez Antoñanzas (1992) 394–395.

3 Plaza y Jaén (1931) 100; Díez Antoñanzas (1990) 1157–1158.

4 Grijalva (1924) 256.

5 Sicardo (1996) 255, 327.

6 Sicardo (1996) 273. Castro, en su *Osario venerable*, data su elección en 1585; ver Castro (1954) 251. Cuando era prior de San Agustín de México, dio el hábito a Fr. Diego de Basalenque en 1593.

canonistas de su tiempo y, cuando se le consultaba sobre alguna cuestión, según el testimonio de Grijalva, solía dar por respuesta un breve tratado sobre el tema.[7] Fue preconizado como primer obispo de Cebú, en las Islas Filipinas,[8] y así llegó a ser, también, el primer obispo criollo.[9] Murió en plena actividad, el 15 octubre de 1608.[10]

1 El contexto de la obra: la problemática iniciática sobre la administración de la eucaristía

Las diversas fuentes que narran la historia de los primeros pasos del establecimiento de la Iglesia en Nueva España e Hispanoamérica son unánimes en afirmar que la administración de los sacramentos de la eucaristía y extremaunción a los indígenas estuvo regulada, durante un largo periodo de la primera evangelización, por una normativa y praxis misioneras contradictorias.[11] Algunos misioneros, en efecto, aplicaron normas restrictivas sobre la

7 Grijalva (1924) 675.

8 Buzeta, Bravo (1851) 545–547; García (1997) 91. La bula de erección de la diócesis se encuentra en: AHN, Consejo de Indias, leg. 21.812, años 1733–1822, 4 fojas; texto en: Rodríguez Rodríguez (1983), vol. XVI, 95–101.

9 Bula de preconización del 30 de agosto de 1595, en: ASV, Arch. Consist., Acta Vicecanc. 13, f. 65r; mientras que el Breve al respeto está fechado a 7 de mayo de 1595: AGI, Bulas y Breves, 95. Las Cartas Ejecutoriales de Agurto fueron despachadas en Aranjuez el 17 de marzo de 1596: AGI, Aud. de Filipinas, 228 lib. II, f. 128r. Documentos referentes a la presentación real, bula de nombramiento y erección de la diócesis, con diversas fechas, se encuentran en RBM, ms. II/2061: Díez de la Calle, Juan. Varios papeles Eclesiásticos de Indias, f. 57v; ASV, Arch. Consist., Acta Vicecanc. 13, f. 65r; AGI, Aud. de Filipinas, 339, L. 2. 1. ff. 277–278. La Real Cédula de erección (17 de junio de 1595) y presentación, se puede leer en: CDIAO (1880/1966), vol. 34, 86–90; Gams (1957) 677; Rodríguez Rodríguez (1965), I, 356; Rodríguez Rodríguez (1974), vol. IX, 29–31.

10 Grijalva (1924) 677; García (1997) 100–101, 111. Grijalva y otros cronistas e historiadores fechan su muerte el 14 de octubre: Grijalva (1924), cap. XXVII, 683; Santiago Vela (1913), vol. I, 64. Sin embargo, hoy se acepta la fecha dada ya por E. García y corroborada por una carta de la Audiencia de Manila al Rey, del 16 de julio de 1609 en la que se indica la fecha del 15 de octubre de 1608; AGI, Aud. de Filipinas, 20; texto en Rodríguez Rodríguez (1983), vol. XVII, doc. 265, 133. Por otro lado, se encuentra también un acta del Cabildo eclesiástico de Cebú, citado por Pastells en la que se confirma la fecha del 15 de octubre; Colín, Pastells (1904), vol. III, lib. IV, cap. XII, 163.

11 Mendieta (1997), vol. I, lib. III, cap. XLV, 457–458; Torquemada (1943–1944), vol. III, lib. XVI, cap. XX–XXI. Sobre esta problemática iniciática, puede verse: Borobio Garcia (1992) 141–143.

capacidad del indio para recibir estos dos sacramentos, especialmente el de la eucaristía; esto debido a antecedentes y causas diversas.

En primer lugar, con relación a la eucaristía, no resultaba demasiado extraña esta actitud en una época en la cual, en la teología y la práctica, predominaba una concepción de este sacramento como el premio a una vida integérrima al que sólo muy pocos podían acceder.[12]

Por otro lado, la existencia de ciertos ritos practicados por los indígenas en honor de sus dioses, cuya finalidad era entrar en íntima comunión con éstos, lejos de llevar a los misioneros a considerar tales ceremonias como un medio que podía ayudar a los naturales a entender el sacramento cristiano, por la gran similitud externa y de sentido que tenían con él, despertó en ellos el temor de que los indios cayeran en un sincretismo o tergiversación de los misterios cristianos.[13] Los misioneros solían argüir, además, como razones para negarles la comunión a los indígenas, su condición de neófitos y, por lo tanto, con una fe aún muy débil; la vida disipada que llevaban algunos como antes de recibir el bautismo (persistencia en la poligamia, idolatría, embriaguez y otros vicios); su incapacidad para entender el significado, valor y grandeza del sacramento, etc.[14]

No obstante esto, hubo también quien abogó no sólo por la conveniencia, sino por la necesidad de admitir a los naturales a este sacramento; sobre todo a aquellos que reunieran ciertas condiciones, como haber dado prueba de una conversión sincera, estar suficientemente preparados, llevar un tiempo considerable de confesión frecuente, tener la requerida discreción para distinguir el pan ordinario del sacramental y recibir el permiso del respectivo confesor.

Esta opinión favorable se vio reflejada en algunas intervenciones oficiales, la legislación emanada por las primeras juntas eclesiásticas y los primeros concilios provinciales, la defensa pública que algunos teólogos y misioneros hicieron de la igualdad de derechos entre indios y peninsulares, así como en

12 Ferraris (1886), vol. III, n. 40, 392–393; Denzinger, Hünermann (2000) 1147–1150; CIC 1917, c. 863.

13 Sahagún (1946), vol. I, lib. III, cap. I, 290–291; Benavente (2001), cap. XVI, 183–184; Vetancurt (1982) 86–87; Robelo (1951) 133, 210–212, 311; Mendieta (1997), vol. I, lib. II, cap. XIX, 223; Raynaud (1899) 43, Ricard (1992) 98; Corona Núñez (1961) 557–558, 561; Martini (1993) 189–190; Gómez Díez (2000) 186.

14 Benavente (2011), cap. XXXIX, 269; Espinosa (1899) 199–204.

gran parte del material catequético y litúrgico elaborado como instrumento evangelizador durante esta época.

En medio de resistencias y ambigüedades, ya desde el momento en que surgieron las primeras controversias en materia bautismal, se dejó escuchar la voz del ideal propuesto especialmente por los teólogos salmantinos, quienes abogaron por la unidad de la iniciación cristiana-catecumenal y la coherencia en la praxis eucarística entre los pueblos convertidos a la fe cristiana.[15]

Las ya mencionadas disposiciones de algunas de las juntas eclesiásticas y los concilios provinciales mexicanos, por su parte, se esforzaron también por acercar el ideal a la realidad. En sus actas y decretos se insistió en la disposición moral, espiritual y catequética de los indígenas; el cumplimiento de las leyes universales de la Iglesia; la atención a los casos de necesidad, etc., teniendo siempre en cuenta las circunstancias y posibilidades concretas de los neófitos. En este aspecto concreto, se sabe que la legislación mexicana fue más favorable a los naturales que otras, como la limense.[16]

El material catequético y litúrgico del tiempo expresa también, en general, un pensamiento y una postura pastorales abiertos; se exhorta al discernimiento, a tener presente el deber de instruir y preparar convenientemente a los indios, y ayudarlos, así, a obtener un «buen aparejo», según la expresión propia del tiempo, para que sus comuniones fueran dignas y fructuosas. El objetivo era no sólo evitar las indisposiciones, sino también suscitar la verdad de la fe y la sinceridad de afectos.[17]

15 Schäfer (1946) 543–553; Borobio García et al. (1992); Borobio García (1992) 148–149.

16 Concilios Provinciales Primero, y Segundo 1555–1565 (1769) 4, 49–50, 138–139; Vargas Ugarte (1951) 14–15; Concilium Mexicanum Provinciale III 1585 (1770), lib. III, tít. II, § III, 155; lib. III. tít. II, § VI, 158–159; lib. III, tít. II, § VIII, 167; García Icazbalceta (1947), vol. III, 175–176; Vera (1879) 163–165; Vera (1893), cap. I, párrafo V, 22; Navarro (1945) 12–13.

17 Doctrina cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la Orden de Santo Domingo [...], f. CIr; Doctrina cristiana mas cierta y verdadera para gente sin erudición y letras, en que se contiene el catecismo o información para los indios con todo lo principal y necessario que el cristiano deve saber y obrar [...], en: Catecismos americanos del siglo XVI (1992), vol. II, 574–575; Zumárraga (1994), Quinto documento. De la Comunión del Santísimo Sacramento, 127, 143, 128–147; Doctrina Cristiana en lengua española y mexicana 1548 (1944), ff. CVr–CVIr; Molina (1569) 492, 494; Manuale Sacramentorum secundum usum almae Ecclesiae Mexicanae, en: Baumgartner (1971) 328–331; Feria (1567) 52–53, 85–87.

Es verdad que esta postura positiva e ideal se dio en el centro de una polémica y práctica rigorista, con diversos matices según las Órdenes religiosas, los criterios de cada misionero y la caracterización de los pueblos evangelizados. Testimonios de estas dudas y resistencias tan arraigadas se encuentran en las diversas crónicas e informes misioneros. Existió ciertamente, en muchos casos, una praxis rigurosa, seleccionada y paradójica, como ya se dijo, aunque también es cierto que muchos ministros buscaron acercar a los neófitos al sacramento; de hecho, se tienen noticias del modo cómo los preparaban e instruían, la profunda piedad de la que supieron dar muestra los naturales, y la alabanza que de ésta hicieron en numerosas ocasiones sus propios catequistas.[18]

Por otro lado, sin tratar de justificar lo contradictorio de la inicial praxis eucarística, se debe tener en cuenta, también, que la mayor parte de los misioneros tenían una consideración altísima de lo sagrado y una solícita preocupación por la instrucción de los indios, a los cuales buscaron siempre, incluso en medio de sus límites y hasta desaciertos, hacer comprender los misterios de la fe cristiana de manera profunda.

Otro elemento para tener en cuenta es cierta concepción negativa del indio difundida entre algunos de los evangelizadores, como la de una persona un tanto «disminuida», «infante», «nueva en la fe», necesitada de protección y cuidado. Esto los condujo, en muchos casos, a considerarlo poco capaz, a restringirle, por ende, ciertos derechos que conllevaban el ejercicio de alguna responsabilidad y a fijar normas y prácticas tutelares para su crecimiento cristiano.[19]

18 Benavente (1996), vol. I, cap. XLV. Benavente (2001), trat. II, cap. V. También Mendieta describe en el apenas citado capítulo de su Historia, la gran devoción de quienes recibían la comunión e incluso narra algunos «milagros eucarísticos» acaecidos en favor de la recepción del sacramento por parte de los naturales, cuya causa él atribuye a lo reacio de los frailes para admitirlos al sacramento: Mendieta (1997), vol. I, lib. III, cap. XLV. Alabando también la piedad de los indios escriben Fr. Alonso de la Rea y Fr. Agustín de Vetancurt, quienes añaden otros detalles como el hecho de que los indios solían regar flores en las casas de los comulgantes y guardar estricta abstinencia de carne durante la cuaresma y el adviento hasta después de comulgar. Rea (1996) 141–142; Vetancurt (1982) 6–7; Espinosa (1899) 201–204. Otro testimonio al respecto, es el de Suárez de Peralta (1949) 31, quien habla de la abstinencia sexual entre las parejas de esposos indios que se preparaban a comulgar.

19 Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1680 (1998), lib. I, tít. VII, ley XIII; Gómez Hoyos (1961) 111.

Por lo que toca al sacramento de la extremaunción, ciertamente no existió tanto una controversia de tipo teórico sobre su administración a los naturales; si no se les confirió en muchas ocasiones, ello se debió, sobre todo, a razones de carácter práctico, como la escasez de ministros y óleos consagrados, el agobiante y excesivo trabajo pastoral que sobrepasaba las posibilidades de los misioneros, lo diseminado de las viviendas de los indios, etc.[20]

No obstante, aunque las resistencias, dudas y obstáculos iniciales se fueron superando poco a poco, hay que decir que la práctica restrictiva sobre la administración de los dos sacramentos ya mencionados subsistió durante bastante tiempo.

2 El *Tractado* de Agurto

Fue en este contexto en el que el criollo agustino, Fr. Pedro de Agurto, teólogo, catedrático, misionero y, finalmente, obispo de Cebú en las Islas Filipinas, escribió y publicó, en 1573, un opúsculo que puede calificarse como teológico-canónico-pastoral, en el cual aborda la problemática de la administración de los sacramentos de la eucaristía y la extremaunción a los indígenas de la Nueva España, como su título mismo lo indica. Además de ser una de las primeras obras impresas en Nueva España durante el siglo XVI, y el primer libro escrito por un criollo, esta obra constituye, también, un testimonio de la primera teología desarrollada y enseñada en América.

Escrita con rigor académico y sensibilidad pastoral, puede ser considerada un ejemplo representativo del tipo de reflexión teológica cultivada en tierras novohispas durante la evangelización fundante.

En efecto, siguiendo la huella del humanismo salmantino, Fr. Pedro de Agurto compuso su obra dejando ver con claridad cómo fue concebido el quehacer teológico entre los primeros teólogos y misioneros novohispanos: lejos de ser un ejercicio erudito del saber, se trataba, ante todo, de un servicio a la Iglesia y sus necesidades. La ciencia teológica como un ministerio eclesial a favor de la fe común y el pueblo cristiano, la cual surgía y se aplicaba a la solución de los problemas prácticos del momento– una teología práctica y vital que debía servir para ser mejores cristianos.[21]

20 Concilios Provinciales Primero, y Segundo 1555–1565 (1769) 6; Concilium Mexicanum Provinciale III 1585 (1770) 40–41 [lib. I, tít. VI, §§ IV–V].

21 Belda Plans (2000) 77, 183; Saranyana (dir.) (1999) 336–337.

Con este criterio de fondo, el autor defiende con argumentos teológicos, canónicos y pastorales el derecho y la necesidad que tenían los indígenas de recibir dichos sacramentos, así como la obligación de los misioneros de administrárselos para que crecieran y se fortalecieran en su fe y vida cristiana.

Entrando en detalles, el libro fue impreso en octavo y consta de 91 fojas. Actualmente, sólo se conocen dos ejemplares: uno completo de la Biblioteca Huntington (San Marino, California) y otro, sin frontispicio y sin la foja 8, de la Biblioteca Bancroft (Berkeley, California).[22]

En su exposición, Agurto utiliza el método escolástico-tomista y su *carta de marear*, en expresión del tiempo, es la escuela tomista y humanista-salmantina. Entre las fuentes a las cuales recurre, se encuentra, en primer lugar, la Sagrada Escritura, de la que cita, también, la llamada Glosa ordinaria;[23] además, su carácter de canonista le hace referirse constantemente al Decreto de Graciano[24] y las Decretales,[25] incluidas algunas de sus glosas,[26] de donde parece que toma sus fuentes antiguas como concilios y Padres de la Iglesia, aunque con San Agustín – por su misma condición de agustino – tiene un trato distinto. Cita un total de 37 autores entre padres y teólogos medievales, incluso algunos casi contemporáneos a él, de manera directa o por sus obras. Cita, además, fuentes tan recientes a él como los decretos del concilio de Trento, los cuales habían pasado ya a España y sus colonias con la categoría de leyes del reino en 1564,[27] y el Catecismo Romano, aparecido en 1566. El

22 García Icazbalceta (1954) 251–252; Medina (1908–1912), vol. I, n. 66, 190–191. Este autor cita un ejemplar en la Biblioteca Lafragua (Puebla de los Ángeles) no localizado; León Pinelo (1982) y León Pinelo, González Barcia (1973) lo suponen rnanuscrito; Antonio (1788); Jaramillo Escutia (2000) 226–227.

23 Comentario de la Sagrada Escritura, el cual durante los últimos siglos de la Edad Media fue el manual escriturístico en las escuelas, con el mismo título que las *Sententias* de Pedro Lombardo para la teología. Aubert (1986), DHGE, XXI, 210; Peltier (1950), DThC, XV/2, 3499–3503.

24 Torquebiau (1949), DDC, IV, 611–614.

25 Torquebiau (1949), DDC, IV, 627–632.

26 Se llaman así ciertos comentarios o interpretaciones a conceptos o términos oscuros, que en las antiguas ediciones del cuerpo del derecho canónico, se encuentran en el margen (glosas marginales) o entre las líneas (glosas lineares) del decreto de Graciano, en las Decretales de Gregorio IX, del Sexto y de las Clementinas, con el fin de explicar los términos o el sentido de cada capítulo. Cf. Mollat (1953).

27 Por Pragmática del 12 de julio de 1564, apenas un mes después de la bula papal de ratificación, *Benedictus Deus*, del 30 de junio de 1564. Novísima Recopilación de las leyes

autor divide su obra en doce capítulos: once están dedicados, expresamente, a la problemática eucarística y el último al tema de la extremaunción, el cual resulta ser el más amplio y denso. De los capítulos dedicados a la eucaristía, ocho de ellos (II–IX) tratan de dar respuesta a las objeciones y causas más frecuentemente aducidas en la negativa de administrar la comunión a los indígenas.

En el primer capítulo, se ocupa de probar cómo la recepción de la eucaristía era precepto divino y humano y, por ende, la obligación de los cristianos de recibirla por lo menos una vez al año incluía también a los naturales.

En el segundo capítulo, el autor expone la sinrazón de que algunos misioneros sostuvieran que en los indios existían pecados y culpas por los cuales se les podía negar la comunión.

En el capítulo tercero, Agurto aborda el tema del vicio de la embriaguez de los indígenas, considerado por algunos como obstáculo decisivo en la negativa de concederles la comunión; en el cuarto, trata su rudez e inhabilidad; en el quinto, cómo, por ciertos hechos particulares de irreverencias a la eucaristía, no se les debía negar el sacramento a todos; en el sexto, afirma que la sospecha sobre algunos no era motivo suficiente para negarles el sacramento a la mayoría; en el séptimo, afirma que el hecho de ser nuevos en la fe no los excluía *per se* de la comunión; en el octavo, esgrime el argumento de que la inconstancia y flaqueza de algunos no era motivo para negar la eucaristía a todos; en el noveno, expone lo que estaban obligados a saber quienes comulgaban y cuál era el tipo de ignorancia por la que se les debería negar la comunión. El décimo capítulo lo dedica al tema del viático y en el undécimo hace una reflexión sobre los frutos de la eucaristía en la vida cristiana.[28]

Agurto inicia su tratado afirmando la obligación que todos los cristianos tienen de recibir la eucaristía y cómo es que esta práctica se fue espaciando cada vez más con el enfriamiento de la fe. Conforme al clásico método escolástico, basado en textos de la Escritura y de los Padres, concilios, sínodos, y autores eclesiásticos y escolásticos, argumenta que los sacramentos han de llegar a todos; y, puesto que todos los cristianos tienen el deber de recibir la eucaristía, igualmente lo tienen los indios, por razón de un precepto tanto

de España (1805), lib. I, tít. I, ley XIII; Jedin (1981) 251–288, 342–372; Llorca (1964) 341–360, 459–482.

28 Agurto (1573).

divino como humano referido a todos y no sólo a algunos pueblos o naciones en particular.

A continuación, el autor pasa a esgrimir los argumentos más comunes que se solían aludir para negar la comunión a los naturales, a saber, como ya se expresó, el que éstos eran pecadores, dados a la embriaguez, inhábiles y rudos, nuevos en la fe, inconstantes, débiles e ignorantes. Razones todas las cuales muchas veces no tenían fundamento o consistencia en sí mismas; más aún, ¿cómo se les pedía perfección a los indios si se les negaba la fuente de ésta?

Para el autor, pues, ninguno de los argumentos que solían ponerse como obstáculo, era definitivo. La eucaristía era, precisamente, sustento para la vida espiritual; la rudeza de los indios no era torpeza sino falta de instrucción y temor, y éstos no podían ser ya considerados como nuevos en la fe, pues muchos de ellos habían sido bautizados en la infancia y algunos adultos llevaban ya más de treinta o cuarenta años como cristianos.[29]

Por otra parte, era ilógico y contradictorio sostener la capacidad de los naturales para recibir algunos sacramentos (bautismo, matrimonio, penitencia), y negárselas para otros, como la eucaristía.

Debido a tal proceder, no debería causar asombro que una gran parte de los naturales no asimilaran profundamente la fe y la moral cristianas; si se les hubiese concedido el pan eucarístico, entonces la situación habría cambiado.

Agurto se queja, además, del hecho de que contra la enseñanza de los Padres, autores graves y tradiciones universales se privaba del viático a numerosos indios enfermos y se dejaba, por tanto, que murieran sin este remedio tan necesario al final de la vida.

Por último, era incongruente que quienes habían conferido a los indígenas el gran bien del bautismo – el nacimiento en Cristo – haciéndolos sus miembros y ciudadanos de su reino, los separaran de su cuerpo – la eucaristía –, fuente de dones y riquezas, al que tenían derecho como los demás cristianos.

En cuanto al sacramento de la extremaunción, el agustino sostiene que tampoco había razones válidas para negarlo o ser negligentes en su administración a los indios, tan necesitados como estaban de este remedio al término de su vida. Los mismos problemas y obstáculos prácticos aducidos por los

29 Agurto (1573), f. 45 v.

evangelizadores para concederlo eran situaciones superables y susceptibles de resolverse.

En conclusión, la obra del agustino Pedro de Agurto representa una constatación concreta de que en los albores mismos de la evangelización novohispana se elaboró una teología encarnada, que trató de responder a dificultades concretas, como lo era, en este caso, la necesidad que tenían de participar de una vida sacramental plena quienes habían sido iniciados en la fe cristiana.

Como teólogo y misionero, Agurto supo dejarnos una obra, fruto del saber asimilado y enseñado en las aulas universitarias y en íntima relación con su experiencia como misionero; una obra en la cual la reflexión teológica y el quehacer pastoral no se disocian, sino que se conjugan de manera armoniosa: reto vigente para nosotros también hoy.

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

Archivo General de la Nación, México (AGNM)
Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)
Archivio Segreto Vaticano, Roma (ASV)
Real Biblioteca, Madrid (RBM)

Ms. II/2061: Juan Díez de la Calle, Hierarchia eclesiástica de los dos Imperios del Perú, la Nueva España e islas adjacentes en las Indias occidentales. Contiene treçientos y cincuenta y seis patriarchas, arçobispos, obispos y abades que an tenido en los 6 arcobispados, 32 obispados y la Iglessia abacial de Xamaica [...] Pressentados por las magestades de los ssres. Emperador d. C[arlos], d. Felipe 2, 3 y 4 nuestros señores en 136 años que an corrido desdeel de 1511 que se erijieron las primeras iglesias hasta el de 1647 / escrivíales Juan Díez de la Calle oficial segundo [...] de la Nueva España del Real y Supremo [Consejo de Indias], Siglo XVI

Fuentes impresas

Agurto, Pedro de (1573), Tractado de que se deven administrar los sacramentos de la Sancta Eucharistia y Extremaunction a los indios desta Nueva España, México (microfilm)

ANTONIO, NICOLÁS (1788), Biblioteca Hispana Nova sive Hispanorum Scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruere notitia, 2 vol., Matriti: apud viudam et haeredes Joachimi de Ibarra Typographi Regii

BENAVENTE, TORIBIO DE (1996), Memoriales. DYER, NANCY JOE (ed. crítica, introducción, notas y apéndice), Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, Biblioteca Novohispana III, México: El Colegio de México

BENAVENTE, TORIBIO DE (2001), Historia de los indios de la Nueva España. ESTEVA FABREGAT, CLAUDIO (ed.), Crónicas de América, Madrid: Dastin Historia

CASTRO, AGUSTÍN MARÍA DE (1954), Misioneros Agustinos en el Extremo Oriente, 1565–1780 (Osario Venerable), Madrid: CSIC

Catecismos americanos del siglo XVI (1992), RESINES LLORENTE, LUIS (ed.), 2 vol., Salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo

CDIAO (1880/1966), Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias, vol. 34, Madrid: Imprenta de Manuel G. Hernández (Reprint, Nendeln / Liechtenstein)

CIC = Corpus Iuris Canonici

Concilios Provinciales Primero, y Segundo 1555–1565 (1769), Concilios Provinciales Primero, y Segundo, celebrado en la muy noble, y muy leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar. En los años 1555, y 1565. Dalos a luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, Arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia, México: Imprenta de el Superior Gobierno, de el Br. D. Joseph Antonio de Hogal

Concilium Mexicanum Provinciale III 1585 (1770), Concilium Mexicanum Provinciale III. Celebratum Mexici anno MDLXXXV. Praeside D. Petro Moya, et Contreras, Archiepiscopo ejusdem urbis, Demum typis mandatum cura, & expensis D. D. Francisci Antonij Lorenzana, Mexici: Ex typographia Bac. Josephi Antonij de Hogal

Doctrina cristiana en lengua española y mexicana 1548 (1944), Doctrina cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la Orden de Santo Domingo, impresa en México por Juan Pablos en 1548, ed. facsimilar (Colección de Incunables americanos, siglo XVI, vol. I), Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica

ESPINOSA, ISIDRO FÉLIX DE (1899), Crónica de la Provincia Franciscana de los Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán, México: Nicolás León

FERIA, PEDRO DE (1567), Doctrina cristiana en Lengua Castellana y Zapoteca, México: Pedro Ocharte

FERRARIS, LUCIUS (1886), Biblioteca Canonica iuridica moralis theologica nec non ascetica polemica rubricista historica, Editio novísima mendis expurgata et novis additamentis locupletata, 9 vol., Romae: ex Typographia Polyglotta, S.C. de Propaganda Fide

García, Esteban (1997), Libro Quinto: Crónica de la Provincia del santísimo Nombre de Jesús de México, Jaramillo Escutia, Roberto (ed.), México: Organización de Agustinos de Latinoamérica

Grijalva, Juan de (1924), Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las Provincias de la Nueva España en cuatro edades desde el año 1533 hasta 1592, México: Imp. Victoria

León Pinelo, Antonio de (1982), Epítome de la Biblioteca oriental y occidental, náutica y geográfica de todos los señoríos del mundo. Reproducción facsimilar de la ed. de Madrid: Francisco Martínez Abad, 1738, 2 vol., Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona

León Pinelo, Antonio, Andrés González Barcia (1973), Epítome de la Biblioteca oriental y occidental, naútica y geográfica de todos los señoríos del mundo. Reproducción facsimilar de la ed. de Madrid 1737–1738, 3 vol., Madrid: Gráficas Yagües

Mendieta, Gerónimo de (1997), Historia eclesiástica Indiana, 2 vol., México: Cien de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

Molina, Alonso de (1569), Confesionario Mayor, en: Durán, Juan Guillermo (1984), Monumenta Catechetica Hispanoamericana (siglos XVI–XVIII), Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, vol. I (siglo XVI), 433–541

Novísima Recopilación de las leyes de España (1805), Novísima Recopilación de las leyes de España, en que se reforma la Recopilación publicada por el Señor Don Felipe II en el año de 1567 […], Madrid: Julián Viana Razola

Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1680 (1998). Edición facsimilar, 3 vols., Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales y el Boletín Oficial del Estado

Sahagún, Bernardino de (1946), Historia General de las cosas de la Nueva España, 3 vol., México: Editorial Nueva España

Sicardo, José (1996), Suplemento Crónico a la historia de N.P.S. Agustín de México, Jaramillo Escutia, Roberto (ed.), México: Organización de Agustinos de Latinoamérica

Suárez de Peralta, Juan (1949), Tratado del descubrimiento de las Indias: Noticias históricas de la Nueva España, México: Secretaría de Educación Pública

Torquemada, Juan de (1943–1944), Monarquía Indiana. Ed. facsimilar de la 2ª ed. de 1723, 3 vol., México: Ed. Salvador Chávez Hayhoe

Vetancurt, Agustín de (1982), Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de las Indias. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Menologio Franciscano. 2ª ed. facsimilar, México: Porrúa

Zumárraga, Juan de (1994), Regla cristiana breve, Adeva, Ildefonso (ed.), Pamplona: Ediciones Eunate

Bibliografía

Aubert, Roger (1986), DHGE, vol. XXI, 210

Baumgartner, Jakob (1971), Mission und Liturgie in Mexiko, Bd. I: Der Gottesdienst in der jungen Kirche Neuspaniens, Schöneck/Beckenried (Schweiz): Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft

Belda Plans, Juan (2000), La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

Borobio Garcia, Dionisio (1992), Evangelización y sacramentos en la Nueva España (Siglo XVI) según Jerónimo de Mendieta, Murcia: Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano

Borobio Garcia, Dionisio, Federico R. Aznar Gil, Antonio García y García (1992), Evangelización en América, Colección Salamanca en el Descubrimiento de América 2, Salamanca: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca

Buzeta, Manuel, Felipe Bravo (1851), Diccionario geográfico-estadístico-histórico de las Islas Filipinas, Madrid: Imprenta de D. José C. de la Peña

Casas García, Juan Carlos (2003), El agustino Fray Pedro de Agurto y su »Tractado de que se deven administrar los sacramentos de la sancta eucaristia, y extrema unction: a los indios de esta nueva España« (México 1573): estudio histórico y edición crítica de la obra, Tesis para obtener el doctorado en Historia Eclesiástica, Roma

Colín, Francisco, Pablo Pastells (1904), Labor evangélica de los obreros de la Compañía de Jesús en las Islas Filipinas, 3 vol., Barcelona: Imprenta de Henrich y Comp

Corona Núñez, José (1961), Religiones indígenas y cristianismo, en: Historia mexicana 10:4, 557–570

DHGE (1912–2007), Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Baudrillart, Alfred et al. (eds.), 29 vol., Paris: Letouzey et Ané

DDC (1935–65), Dictionnaire de Droit Canonique, Naz, Raoul (dir.), 7 vol., Paris: Letouzey et Ané

Denzinger, Heinrich, Peter Hünermann (2000), El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, 2a. ed. corregida, Barcelona: Herder

DThC (1923–1972), Dictionnaire de Théologie Catholique, Vacant, Alfred et al. (eds.), 33 vol., Paris: Letouzey et Ané

Díez Antoñanzas, Jesús R. (1990), Colación de grados de teología en la Real y Pontificia Universidad de México (Siglo XVI), en: Josep-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixauli, María Pilar Ferrer (eds.), Evangelización y teología en América (siglo XVI). X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Díez Antoñanzas, Jesús R. (1992), Agustinos en la Facultad de Teología de la Real y Pontificia Universidad de México (1553–1599), en: La Ciudad de Dios (Madrid) 205, 391–409

Fernández de Recas, Guillermo S. (1963), Grados de licenciados, maestros y doctores en artes, leyes, teología y todas las Facultades de la Real y Pontificia Universidad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México

Gams, Pius Bonifacius (1957), Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt

García Icazbalceta, Joaquín (1947), Don Fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México, 3 vol., México: Porrúa

García Icazbalceta, Joaquín (1954), Bibliografía Mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600, Millares Carlo, Agustín (ed.), México: Fondo Cultura Económica

Gómez Díez, Luis (2000), El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del s. XVI, Bilbao: Desclee de Brouwer

Gómez Hoyos, Rafael (1961), La Iglesia de América en las Leyes de Indias, Madrid: Orbe

Jaramillo Escutia, Roberto (2000), Fray Pedro de Agurto y su Tratado para que los indígenas participen de la Eucaristía, en: Efemérides Mexicana. Universidad Pontificia de México 53, 209–252

Jedin, Hubert (1981), Historia del Concilio de Trento, Pamplona: Eunsa

Llorca, Bernardino (1964), Aceptación en España de los decretos del Concilio de Trento, en: Estudios Eclesiásticos (Madrid) 39, 341–360; 459–482

Martini, Mónica Patricia (1993), El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones, Buenos Aires: PRHISCO-CONICET

Medina, José Toribio (1896), La imprenta en Manila desde sus orígenes hasta 1810, Santiago de Chile: Impr. en casa del autor

Medina, José Toribio (1898), Bibliografía española de las Islas Filipinas (1523–1810), Santiago de Chile: Cervantes

Medina, José Toribio (1908–1912), La imprenta en México (1539–1821), 7 vol., Santiago de Chile: Impr. en casa del autor

Mollat, Guillaume (1953), Gloses, in: DDC, vol. V, 972–974

Navarro, Bernabé (1945), La Iglesia y los indios en el III Concilio Mexicano (1585). Ensayo crítico, México: Abside

Peltier, Henri (1950), DThC, XV/2, 3499–3503

Plaza y Jaén, Cristóbal Bernardo de la (1931), Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México, Rangel, Nicolás (ed.), México: Universidad Nacional Autónoma de México

Raynaud, G. (1899), Le dieu aztec de la guerre (2ème partie), en: Revue de l'Histoire des Religions (Paris) XXXIX, 43, citado por Ricard (1992) 98

Rea, Alonso de la (1649), Crónica de la Orden de N.P.S. Francisco. Provincia de San Pedro y San Pablo de Mechoacán en la Nueva España, México: El Colegio de Michoacán 1996

Ricard, Robert (1992), La conquista espiritual de México: un ensayo sobre el apostolado y los métodos de evangelización de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523–1524 a 1572, 4ª reimp., México: FCE

Robelo, Cecilio Agustín (1951), Diccionario de mitología náhuatl, 2ª ed., México: Fuente Cultural

Rodríguez Rodríguez, Isacio, Jesús Álvarez Fernández (eds.) (1992), Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas, 2 vol., Valladolid: Estudio Agustiniano

Rodríguez Rodríguez, Isacio (1965–1988), Historia de la Provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas, 20 vol., Valladolid: Ed. Estudio Agustiano

Santiago Vela, Gregorio de (1913–1931), Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín. Obra basada en el Catálogo Bio-bibliográfico agustiniano del P. Bonifacio Moral, 8 vol., El Escorial: Imprenta del Monasterio

Saranyana, Josep-Ignasi (dir.) (1999), Teología en América Latina, vol. I: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493–1715), Madrid / Frankfurt a. M.: Iberoamericana / Vervuert

Schäfer, Ernesto (1946), Indice de la colección de Documentos inéditos de Indias, ed. Pacheco, Cárdenas, Torres de Mendoza y otros (1ª Serie, tomos 1–42) y la Real Academia de la Historia (2ª Serie, tomos 1–25), vol. I, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo

Torquebiau, Pierre (1949), DDC, IV, 611–614; 627–632

Vera, Fortino Hipólito (1879), Notas del compendio histórico del Concilio III Mexicano, o índices de los documentos que forman los tres tomos de la colección del concilio, México: Imprenta del Colegio Catolico

Vera, Fortino Hipólito (1893), Apuntamientos históricos de los concilios provinciales mexicanos y privilegios de América. Estudios previos al Primer Concilio Provincial de Antequera, México: Guadalupana de Reyes Velasco

Berenise Bravo Rubio

«La materia, la forma y el ministro». El bautizo de párvulos y adultos en la parroquia del Sagrario metropolitano de México (1690–1728)

En una «estrecha» capilla, de las cuatros ubicadas en el interior de la catedral de México,[1] y que servía como sede de la parroquia del Sagrario, cerca de 42 eclesiásticos, en su calidad de curas párrocos, celebraron, más de 68 mil bautizos de párvulos y 700 de adultos entre los años de 1690 y 1728.[2] El presente artículo tiene como objetivo exponer cuál era la regulación en torno al sacramento del bautismo según los textos conciliares – específicamente el Concilio de Trento y el Tercer Concilio Provincial Mexicano – y cuál era su aplicación real entre los fieles y ministros de esta parroquia. Pretendemos con ello saber hasta qué punto la práctica y la recepción seguían o eran distintas a lo regulado y, en este último caso, cuáles fueron las causas. Para lograr lo anterior hemos creído fundamental explicar algunos de los factores que incidieron considerablemente en la forma en que se impartió este sacramento, a saber: las características de la fábrica material y espiritual de dicha parroquia y el número de párrocos y de fieles bajo su jurisdicción. En orden a ello, el artículo está dividido en tres apartados: en el primero, exponemos qué sancionan los textos conciliares y manuales de párrocos sobre el bautismo, el rito y las materias necesarias para su administración; en el segundo, explicamos la historia de la parroquia, su fábrica y los ministros a su cargo; y, en el tercero, cómo se llevaron a cabo los bautizos en ella.

1 Como «estrecha» la calificaron sus propios curas. En 1709 se mencionan como capillas de la catedral: la del Sagrario, la de San Isidro Labrador, San Miguel y San Cosme. *Despacho del Excelentísimo señor Duque de Alburquerque, virrey de esta Nueva España para que se ejecute la fábrica de la capilla que sirva de sagrario en esta Santa Iglesia Catedral.* 1709, Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante: AHAM), caja 185, exp. 75, 4 fojas.

2 El número de párrocos se ha obtenido de los *libros de cuadrantes* de los años 1690 a 1728, localizados en el Archivo Histórico del Sagrario de México (en adelante: AHSM), *Libro de cuadrantes del sagrario metropolitano número 24, 25, 26, 27 y 28*, cajas 233–234. El número de bautizos realizados se obtuvo de *libros de bautismos de españoles* del número 29 al 45 en AHSM, cajas 11 a 17 y de *libros de bautismos de castas* del número 24 al 38 ubicados en las cajas 158 a la 163.

El bautismo

El bautismo fue confirmado por el Concilio de Trento (1545–1563) como «la puerta de la religión cristiana y de la vida eterna», ya que, a través de él, los fieles comenzaban la santidad y conseguían la salvación.[3] Por ello, por su capacidad salvadora e incluyente, a este rito de paso se le revistió de una particular «grandeza y majestad» que varió en el trascurso del tiempo y según los lugares.[4] En la Nueva España, el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585) ratificó la doble cualidad del bautismo expresado en Trento y reguló la forma y las condiciones necesarias para su administración. En resumen, ambos concilios definieron la santidad de este sacramento y las formas de celebrarlo para que la Iglesia se asegurara que fuese observado puntualmente.[5] Sin apartarse de estas regulaciones, de hecho, presentando la ejecución de los ritos sacramentales según las costumbres locales se imprimieron, previa autorización de los prelados o provinciales de las órdenes religiosas, diversos manuales de párrocos en la Nueva España. Si bien, aún no contamos con un estudio que nos indique cuál era la recepción de estos impresos, es decir, en qué medida circulaban, eran leídos y usados por los ministros de lo sagrado, sí sabemos que los párrocos del Sagrario hacían uso de ellos:[6] en un inventario del año 1704, se registraron doce como parte de la fábrica de esta iglesia.[7] Pero ¿cuáles eran, específicamente, «la materia, la forma y el ministro» regulados por los Concilios y retomados y recomendados en los manuales?

3 El Concilio de Trento estableció que a través de los santos sacramentos se comenzaba «toda verdadera santidad, o comenzada se aumenta, o perdida se recobra». Concilio de Trento, Los sacramentos, sesión VII, celebrada el día 3 de marzo de 1547. El Concilio también sancionó en el canon V: «si alguno dijere, que el bautismo es arbitrario, es decir, no preciso para conseguir la salvación; sea excomulgado». El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento (1787) 89, 94. Los cánones sobre el bautismo y los otros sacramentos pueden consultarse también en Denzinger (1955) 240–243.

4 Sobre el cambio en el rito del bautismo véase Martimort (1967) 567–620.

5 Ver particularmente: Tercer Concilio Mexicano, en: Concilios provinciales mexicanos. Época colonial (2004) 202–203 [lib. III, tít. XVI: Del bautismo, §§ I–V].

6 Aunque no sabemos específicamente cuál o cuáles eran los que usaban los curas del Sagrario, ya que en el siglo XVII y XVIII se habían impreso varios, entre ellos: Pérez (1713); Venegas (1731), este manual también se imprimió en 1766, 1783, 1803, 1811 y 1851. Otros manuales de párrocos que circularon fueron Betancurt (1674); Contreras Gallardo (1638).

7 *Inventario de los bienes del Sagrario de esta Santa Iglesia Catedral hecho en la visita que hizo el Ilustrísimo y Excelentísimo Señor Don Juan Ortega y Montañez*, 1704. AHAM, caja 195, exp. 54. 50 fojas. Se anotó que había seis manuales forrados en tela negra y seis en tela carmesí.

Para ambos, concilios y manuales, el único ministro facultado para administrar el bautismo era el sacerdote con el cargo de cura de almas en la parroquia respectiva, o aquel que del cura recibía la licencia.[8] Sólo en caso de peligro de muerte, otro eclesiástico u otras personas (entre quienes se contaban los padres o parteras) podían administrar el bautismo. Entre las materias necesarias para celebrarlo, cuando se efectuaba de manera normal, los manuales apuntan como «absolutamente necesarias»: el agua bendita, el santo óleo, el crisma, la sal, el algodón para limpiar las partes ungidas de los bautizados, algunas migajas de pan para limpiar los dedos del sacerdote, la pila bautismal, una concha de plata, dos estolas, un lienzo blanco para cubrir la cabeza del bautizado. Pila, agua, sal, crisma y óleo eran materias previamente bendecidas o exorcizadas los sábados de Pascua y de Pentecostés de cada año.[9]

El rito,[10] según los manuales, variaba si el sacramento era administrado a párvulos o a adultos. En el primer caso, comenzaba cuando el cura se lavaba las manos y se revestía de sobrepelliz y estola morada. Revestido se dirigía a las puertas de la parroquia para recibir a los padres, padrinos y al que iba a ser bautizado. Después de una serie de preguntas formuladas por el cura a los padres sobre si pertenecían a la parroquia, si había sido bautizado el niño anteriormente, quiénes eran los padrinos y cuál sería su nombre,[11] el cura

8 Tercer Concilio Mexicano, en: Concilios provinciales mexicanos. Época colonial (2004) 175 [lib. III, tít. XI: De las parroquias, § I: «Ningún sacerdote se atreva a administrar los santos sacramentos en parroquia extraña»].

9 El agua significa purificar; la sal, «sabiduría y gusto por las cosas del cielo»; el óleo, la gracia que «fortifica al cristiano»; el lienzo blanco era para «advertirle que conserve hasta la muerte la inocencia del bautismo»; la vela, «para enseñarle que por el resplandor de sus virtudes y por el ardor de su caridad debe ser una antorcha encendida y luminosa». Para saber el significado de las materias empleadas en el bautismo y los gestos y formas del rito, ver Pouget (1803). Entre los pocos estudios que existen sobre cómo se administró el sacramento del bautismo en la Nueva España considerando, entre otras cosas, la legislación, las «materias» y las condiciones religiosas encontramos el de Río Hernández (2005). Sobre las circunstancias adversas, como la carencia de ministros y la falta de preparación de quienes impartían el sacramento en peligro de muerte por ejemplo, las parteras, sacristanes o maestros, así como las malas interpretaciones que se presentaron en la recepción de este sacramento en los diferentes virreinatos, ver Martini (1993) 27–113.

10 Entendemos aquí el rito como «el conjunto de gestos y textos que expresan y configuran una acción sagrada»; Martínez Ruiz (ed.) (1998) 235.

11 Se pide al cura que investigue antes de bautizar quién o quiénes son las personas que han elegido para que «tengan al bautizado en la pila bautismal»; Tercer Concilio Mexicano,

soplaba tres veces en el rostro del infante y le signaba una cruz en la frente y en el pecho; luego, le imponía la mano en la cabeza, le colocaba sal en la boca y, finalmente, le ponía sobre su brazo una estola blanca para introducirlo en la Iglesia y pronunciaba algunas oraciones. El manual indicaba que el cura, antes de llegar a la pila bautismal, debía exorcizar nuevamente al párvulo untándole saliva en las orejas y la nariz, mientras preguntaba simultáneamente: «¿reniegas de Satanás?», y los padrinos, en nombre del párvulo, contestaban que sí. El párroco frente a la pila bautismal debía cambiar su estola por una blanca y proceder a echar en forma de cruz el agua bendita sobre la cabeza del infante tres veces mientras pronunciaba «atenta, clara, y distintamente las palabras»: *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Finalmente, el sacerdote ungía con sagrado crisma la cabeza del bautizado, le colocaba un lienzo blanco, les daba a los padrinos una candela y asentaba la correspondiente partida.

Para administrar el sacramento del bautismo a los adultos, los manuales recordaban a los curas que sólo podían concederlo si el adulto estaba bien ejercitado en las buenas obras e instruido en la fe y las santas costumbres, que la ceremonia debía efectuarse preferentemente el sábado de Pascua o de Pentecostés y que, tanto el párroco como los adultos, tenían que presentarse a su celebración en ayunas.[12] Asimismo, los manuales indicaban que el rito debía comenzar, como el de párvulos, con el revestimiento del cura; pero, la diferencia era que en este caso, antes de ir al umbral de la iglesia, el cura debía dirigirse primero al altar a implorar el auxilio divino a través de oraciones y salmos para después, en la puerta de la iglesia, recibir al adulto, preguntarle su nombre, si renunciaba a Satanás y si creía en Dios y la Santísima Trinidad. Recibidas las correspondientes afirmaciones, el cura debía orar, soplar el rostro del adulto tres veces con vaho caliente y signarle una cruz en pecho y la frente. Después, dependiendo de si el adulto era «idólatra o gentil, judaizante, turco, moro, persa o hereje», el cura debía preguntarle si aborrecía tal o cual «superstición, secta infiel o secta impía» y el adulto debía responder que sí para que, de inmediato, el ministro

en: Concilios provinciales mexicanos. Época colonial (2004) 132 [lib. III, tít. II, De la vigilancia […], § X: «Cuidado que deben tener los curas en orden al bautismo»].

12 Tercer Concilio Mexicano, en: Concilios provinciales mexicanos. Época colonial (2004) 203 [lib. III, tít. XVI, § IV: «No sean bautizados los adultos mientras no estén bien instruidos en los ministerios de la fe»].

pronunciara nuevas oraciones, le signara en forma de cruz varias partes del cuerpo, le colocara sal en su boca y lo introdujera a la iglesia. Dentro del recinto eclesiástico, el adulto debía orar postrado en el suelo, ser exorcizado nuevamente por el cura, ungido con óleo su pecho y espalda y, finalmente, recibir frente a la pila bautismal, el agua bendita en su cabeza. El rito concluía cuando el cura ungía con óleos la coronilla al nuevo fiel, le colocaba un lienzo blanco o lo revestía con una túnica blanca, le daba una vela encendida y asentaba su partida.

Hasta aquí hemos resumido la materia, el rito y el ministro regulados por los concilios y recomendados por los manuales, pero ¿todo ello se cumplía en la parroquia del Sagrario metropolitano? Antes de contestar esta pregunta, es importante explicar la historia de esta parroquia y su jurisdicción, porque ambas características incidieron, sin lugar a dudas, en la forma en que este sacramento se administró.

La parroquia del Sagrario

El rey, en calidad de patrono de la Iglesia en América, legisló y acordó que la ciudad de México fuera dividida para su administración religiosa en dos repúblicas: la denominada «república de españoles», donde morarían los peninsulares, los criollos, la población negra y todas las castas producto del mestizaje: mulatos, moriscos, mestizos, castizos, et al.; y la «república de indios», donde residirían – como su nombre lo indicaba – sólo los indios. Las disposiciones para que estos últimos vivieran aislados de los españoles y de otras calidades merecieron su inclusión en la *Recopilación de Leyes de las Indias*: lib. VI, tít. I, ley 19, y, más tarde, lib. VI, tít. 3, ley 21.[13] La primera marcaba la separación de los indios con respecto a los españoles, y la segunda, con respecto a los mestizos y las castas. En sentido estricto, esta separación se hizo considerando lo que se ha denominado «el principio religioso», principio que determinó que los indios, eran neófitos en la fe y, por ello, debían tener un espacio propio donde se cuidara de su evangelización.[14]

13 Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681 (1987), tomo II, f. 190r, 200v. Las normas citadas se remontan a los años de 1538 y 1563, respectivamente.

14 O'Gorman (1938) 787. El artículo explora las razones militares y religiosas para establecer el principio de separación. Sobre el deseo de conservar esta separación por los funcionarios de la corona y de las órdenes religiosas para hacer más efectivo el cobro de tributos y las obvenciones parroquiales, ver el apartado de Israel (1980) 50–67.

En la capital novohispana, en cumplimiento de este principio religioso, se estableció, en los primeros años del siglo XVI, una sola parroquia con sede en la catedral, denominada el Sagrario, para atender a los españoles y a la población no indígena, es decir, a las castas. Asimismo, se establecieron dos doctrinas para indios: una ubicada en la parcialidad de San Juan Tenochtitlán, (1525–1526) y la otra en Santiago Tlatelolco (1527).[15] El Sagrario se convirtió, así, en la primera parroquia de españoles y castas de la ciudad. En el año 1690, los fieles bajo su jurisdicción residían alrededor de la Plaza Mayor, el Palacio Virreinal, la Plazuela del Volador, la Alcaicería, el Hospital Real, el convento de Balvanera, la Universidad y los barrios de Montserrat, Necatitlán, Rastro, San Antón, San Pablo, Xamaica, San Lucas, Tomatlán, San Sebastián, parte del Ornillo y puente de la Leña. El número de estos fieles se contaba por miles, más de veintinueve mil en edad de confesión en 1678, según los últimos estudios realizados.[16] Muchos de los parroquianos de este curato eran los más ricos comerciantes de la ciudad y ocupaban los cargos más importantes dentro de la burocracia virreinal o eclesiástica. Su numerosa población y la calidad y características de sus fieles, hicieron de la parroquia del Sagrario la más importante y pingüe del arzobispado de México.

Desde su fundación, los párrocos de este curato atendieron a dichos feligreses en una capilla lateral que se encontraba dentro de la catedral, hasta que, en 1786, se logró la construcción de una «iglesia adyacente», iglesia que es la que actualmente conocemos.[17] Contamos con pocos testimonios de cómo era la capilla del Sagrario y, sólo gracias a dos representaciones de sus curas al virrey y, particularmente, de un inventario realizado en 1704, pode-

15 Sobre la división parroquial de la ciudad de México, véase Moreno de los Arcos (1982) 152–173; Marroquí (1969), tomo III, 545–548. Según este último autor, el Sagrario prestó funciones parroquiales desde 1523 o 1524. La fecha de Marroquí ha sido tomada por Gerhard (1986) 186. Sólo existen testimonios documentales en su archivo a partir de 1536. *Libro I de Bautismos de la Catedral desde noviembre de 1536 hasta octubre de 1547*, AHSM, Caja 1.

16 Claudia Ferreira estudió los padrones de confesión de esta parroquia. Según los cálculos que estableció la autora, en 1678 se habían confesado y comulgado en el Sagrario 29.635 fieles, según el padrón. Los padrones no contabilizan a los menores de diez años; véase Ferreira Ascensio (2010) 120.

17 Oscar Mazín señala que el Sagrario se encontraba en la capilla conocida como Nuestra Señora de Guadalupe; véase Mazín (2009) 55.

mos reconstruir, en primer lugar, la fábrica material de este espacio religioso y, en segundo lugar, obtener indicios acerca de si se cumplía, o no, lo regulado sobre el bautismo por los concilios y manuales.

Según dicho inventario, una puerta que tenía un lienzo colgado de Adán y Eva daba acceso a la capilla y en «lo alto de ésta» se podían observar varios más.[18] La capilla tenía cinco altares, un órgano pequeño, cuatro bancas y, en tanto beneficio curado, quince confesionarios colocados en «el cuerpo de la iglesia» catedral. Contaba, además, con una sacristía en que se resguardaban las más de 379 piezas – entre ropas, misales y ornamentos y, por supuesto, un bautisterio. Este último poseía una pila bautismal que, según podemos deducir, contaba con todo lo dispuesto por el concilio provincial y por los manuales, es decir, tenía una tapa de madera, aro de hierro, chapa y llave, y estaba adornada sencillamente, en este caso de piedras de villerías, y «no contaba con pabellones de sedas y colgaduras u otro aparato profano», como expresamente se prohibía.[19] El bautisterio estaba adornado con varios lienzos y uno de ellos representaba a Juan bautizando a Jesús, como puntualmente lo recomendaban el concilio y los manuales; también había bancas, cajones, una mesa donde se guardaban los libros corrientes, y armarios para depositar el archivo. Es importante mencionar que el inventario de 1704 registra también, como parte del bautisterio, todas las materias consideradas indispensables por los manuales para celebrar el bautismo, es decir, vasos para santos óleos y el crisma, saleros y conchas de plata para verter el agua, todos los cuales debido a la riqueza propia de esta parroquia, se encontraban profusamente adornados.[20]

Contrario a la riqueza que muestra el inventario y que nos permite tener indicios de que los curas cumplían las recomendaciones con respecto a las materias necesarias para administrar el bautismo, las «representaciones» de

18 Uno del Salvador, otro de la Virgen y el resto de los 12 apóstoles. *Inventario de los bienes del Sagrario* […], 1704. AHAM, caja 195, exp. 54, 50 fojas.

19 Tercer Concilio Mexicano, en: Concilios provinciales mexicanos. Época colonial (2004) 202 [lib. III, tít. XVI, § II: «No se adornen los bautisterios con colgaduras»].

20 Algunos ejemplos: un viril de plata dorada con su luneta, pie y cristales, y, por remate, una cruz y Santo Cristo de altar de cuatro dedos de oro y, en el extremo de la cruz, un diamante jaquelado […], «un salero todo de plata que sirve para los bautizos con un peso de cinco marcos […] una concha de plata que pesó 4 onzas […] una concha de plata para el mismo efecto con un rotulo que dice la dio a dicho Sagrario el Dr. Alonso Velasco y pesó siete onzas y una ochava [...].» Inventario, 1704, AHAM, caja 195, exp. 54.

los curas enviadas al virrey en 1708 y 1749[21] nos indican que esta capilla tenía un inconveniente que impedía cumplir del todo con lo dispuesto en el concilio provincial sobre procurar «esplendor y ornato» en la administración de sacramentos, principalmente de esplendor, entendido éste como perfección.[22] Antes de mencionar este inconveniente, debemos recordar que para la Iglesia era importante indicar que se obtenía una «gracia invisible», la salvación en este caso, a través de una «señal sensible» que lograra una impresión en los sentidos; es por esta razón que las materias, las acciones y los olores debían cuidarse durante el rito.[23]

La fábrica material del Sagrario, según estas «representaciones», no permitía obtener esta impresión en los sentidos, por lo menos no la deseada: la razón, y, por lo tanto, el inconveniente, radicaba en que esta parroquia tenía como sede una capilla «muy estrecha» o «angosta» que, además, por estar dentro de la catedral, tenía que compartir el espacio y los tiempos religiosos con los miembros del cabildo de la catedral. Esto último se traducía en una «profusión de voces» y también, decían las representaciones, de «olores fétidos». Lo primero, a consecuencia de la celebración de las horas canónicas y misas en las diversas capillas y altar mayor de la catedral de manera simultánea y, lo segundo, a consecuencia del «concurso de cuerpos difuntos» que se encontraban en las 282 tumbas ubicadas en la catedral y la «repetida aperción» que se hacía sobre ellas. Todo lo anterior impedía celebrar, en palabras de sus curas, con «decencia y comodidades» los sacramentos.[24]

Sin perder de vista que con estas palabras los párrocos del Sagrario buscaban conseguir el permiso para construir una nueva sede parroquial, lo cierto es que, no debió ser fácil para ellos celebrar en una capilla pequeña, además de los 68.407 bautizos, 11.982 matrimonios y miles de misas por aniversarios de fieles difuntos en ese periodo, más aún cuando sabemos el

21 *Noticia sobre la construcción del Sagrario Metropolitano*, 1749, AHAM, caja 186, exp. 50 y 51.

22 El concilio sancionó que debía establecerse un orden admirable en el culto divino para que «brille la maravillosa hermosura de la Iglesia militante»; Tercer Concilio Mexicano, en: Concilios provinciales mexicanos. Época colonial (2004) 141 [lib. III, tít. III, § I: «Orden y decoro que deben guardarse en la celebración de los oficios divinos»].

23 Pouget (1803).

24 Las tumbas estaban distribuidas en las capillas del Sagrario, San Isidro, San Miguel y San Cosme. También había en el presbiterio y la crujía. *Despacho del Excelentísimo duque de Alburquerque, virrey de la Nueva Espala, para que se ejecute la fábrica de la capilla que sirva de Sagrario parroquial en esta Santa Iglesia Catedral.* AHAM, caja 185, exp. 75, 4 fojas.

minucioso rito que recomendaba seguirse en cada uno de ellos.[25] Es posible, por lo tanto, que el espacio no permitiera celebrar a los curas del Sagrario con el «esplendor», «lustre» y «decoro» exigido y recomendado por los concilios y manuales, pero, lo cierto es que, estos ministros sí se apegaron, en la medida de lo posible, a las demás regulaciones y recomendaciones como lo veremos a continuación.

El bautismo de párvulos y adultos en el Sagrario Metropolitano

La lectura de cada una de las partidas parroquiales y otros documentos nos permite afirmar que los curas del Sagrario siempre respetaron e hicieron respetar la jurisdicción parroquial en cuanto a la celebración de este sacramento, como lo disponía el III Concilio Provincial, es decir, el bautismo en esta parroquia siempre lo celebró un cura adscrito a ella, o fue celebrado por otros, con licencia expresa de dichos párrocos. De ello da cuenta el conflicto surgido entre los curas del Sagrario y los miembros del cabildo, cuando estos últimos intentaron asumir «funciones parroquiales» sin autorización de los primeros, específicamente la del bautizo, y hacerlo en el sagrario parroquial. En aquella ocasión, los párrocos presentaron la queja al obispo y obligaron a este importante cuerpo eclesiástico a obtener la licencia correspondiente, misma que obtuvieron en 1727.[26] La facultad otorgada al cabildo para bautizar fue enviada y copiada en los libros parroquiales del Sagrario con el objeto de que los capitulares, en «virtud de los actos que celebrasen, los anotaran puntualmente». Y es que en el registro diligente de los bautizos, ordenado por el concilio provincial mexicano de acuerdo al sacramento y la calidad de los fieles, los curas del Sagrario también lo llevaron a cabo puntualmente.[27] En este periodo de estudio, estos párrocos sólo recibieron dos recomendaciones por parte del prelado para asentar sus registros sacra-

25 Las cifras sobre matrimonios se han obtenido de los *libros de matrimonios de españoles* del número 12–17, AHSM, caja 75 a la 77, y de *libros de matrimonios de castas* del número 7 al 10, cajas 208 y 209.

26 *Licencia a los capitulares para celebrar el bautismo en el sagrario*, 1728, AHAM, caja 186, exp. 20, 2. F.

27 Tercer Concilio Mexicano, en: Concilios provinciales mexicanos. Época colonial (2004) 132 [lib. III, tít. II, De la vigilancia […], § XI: «Los párrocos tengan libros en que se asienten las partidas de los bautizados, confirmados, casados y difuntos»].

mentales: La primera fue por auto del 11 de febrero de 1701, en el que el arzobispo solicitó a los curas que asentaran en las partidas la leyenda «hijos legítimos de legítimo matrimonio» cuando fuera el caso, y, la segunda, por auto de noviembre de 1704, en el que les pidió que siempre anotaran la procedencia geográfica de los padrinos, si la madrina era casada y, en el caso requerido, si el bautizo se hacía por urgencia.

Precisamente, estas partidas nos permiten saber que, entre 1690 y 1728, los curas bautizaron en esta parroquia a 67.698 párvulos, de los cuales 36.776 fueron considerados españoles (18.730 niños y 18.046 niñas) y 30.922 niños de castas (15.544 varones y 15.378 mujeres). Si bien no sabemos si cada uno de los bautizos se celebró siguiendo cada paso de ritual recomendado por los manuales, podemos creer que fue así, no sólo por los indicios proporcionados en el mencionado inventario de 1704 que registra las materias necesarias para su administración, sino además porque, al ser el Sagrario la parroquia más pingüe de la jurisdicción, contaba con un numeroso personal eclesiástico para atender diligentemente a los fieles: en 1724, por ejemplo, los presbíteros adscritos a ella sumaban 28 entre propietarios, semaneros y vicarios.[28] Lo que sí podemos afirmar con toda certeza, gracias a la lectura de las partidas, es que al celebrar el bautizo los curas observaron las recomendaciones provinciales, tales como (1) aceptar por padrinos a una mujer, a un hombre o ambos, pero nunca más de dos padrinos, (2) que todos los niños recibieran nombre de santos,[29] (3) que el bautizo de párvulos se hiciera sin demorar más de nueve días después de su nacimiento,[30] (4) que algunos recién nacidos expuestos fueron bautizados *sub conditione* por no tener la certeza de que hubiesen sido bautizados antes, y (5) que, excepcionalmente, no permitido por el concilio, pero sí advertido por los manuales, algunos párvulos hijos de oidores, virreyes o comerciantes importantes de la ciudad

28 *Autos hechos sobre la exacción del subsidio a los curas del Sagrario de esta santa iglesia Catedral*, 1724, Archivo General de la Nación (en adelante: AGNM), Bienes Nacionales, vol. 893, exp. 8.

29 Tercer Concilio Mexicano, en: Concilios provinciales mexicanos. Época colonial (2004) 203 [lib. III, tít. XVI, § V: «Pónganles nombres solamente de los santos del Nuevo testamento y no otros»].

30 Tercer Concilio Mexicano, en: Concilios provinciales mexicanos. Época colonial (2004) 202 [lib. III, tít. XVI, § I: «No se administre el bautismo fuera de la iglesia, ni en otra parte que en la parroquia»].

de México fueran bautizados en sus capillas privadas con licencia expresa del arzobispo.[31]

En cuanto al bautizo de adultos, sabemos que se celebraron 709. Es importante aclarar que como adultos fueron registrados aquellos nuevos fieles que contaban con una edad que oscilaba entre siete u ocho años y hasta los veintiocho (aunque tenemos el caso de uno que fue anotado como adulto y que tenía tres años). En los libros de españoles, hemos encontrado treinta y un bautizos de adultos de los cuales veinte eran originarios de Inglaterra, tres de Holanda, dos alemanes, un francés, un irlandés, un sueco, un escocés, un mahometano y uno proveniente de Flandes. En las partidas de estos adultos se anotó que se habían cubierto todas las diligencias para saber que estaban preparados en «las cosas de la santa Iglesia católica» y que, como se recomendaba, habían detestado y abjurado, cuando así se había requerido, «los errores de la secta anglicana o luterana».[32]

En los libros de castas se registró el bautizo de 269 indios adultos que estaban bajo el cuidado y la protección de familias españolas y eran empleados en labores domésticas. Eran indios mecos, apaches, chichimecos (considerados de «tierra de infieles») y uno del Perú. También se registró el bautizo de 409 adultos negros (255 hombres y 154 mujeres). De estos adultos sabemos que 243 eran esclavos provenientes, principalmente, de Angola, el Congo, Guinea, de la nación de Arara, Mina, Mandinga, Poopo, Unga, o de Portugal. Las partidas indican, o hacen énfasis en, que estos adultos estaban bajo el cuidado y la custodia de sus amos, lo que deja entrever que ellos se encargaron de su preparación para que aprendieran la doctrina cristiana, tal

31 Tercer Concilio Mexicano, en: Concilios provinciales mexicanos. Época colonial (2004) 203 [lib. III, tít. XVI, § V: «Pónganles nombres solamente de los santos del Nuevo testamento y no otros»].

32 No todos abjuraban, la mayoría eran católicos bautizados *sub conditione*. Entre los que abjuraron estaba Francisco Martín, flamenco, quien fue bautizado el 24 de febrero de 1724 «habiendo precedida la abjuración de herejía» con licencia del arzobispo y «examinada la vocación». Francisco Martín era natural de Arras en Flandes, «hereje que fue luterano». Roberto, inglés, de 28 años, «habiendo precedido la abjuración de la secta protestante y demás», fue bautizado el 29 de octubre de 1724. Ver, también, las partidas de un alemán y un inglés que abjuraron el 25 de mayo de 1724. Los bautizados Fernando Pedro José, de nación holandesa, de edad de 20 años poco más, natural de Róterdam. Bautizado el 29 de marzo de 1711; el padrino fue el virrey don Fernando Alencastre. Para las partidas de los adultos ingleses véase 23 de diciembre de 1716, 10 de agosto de 1706, 30 de noviembre de 1724, 27 de marzo de 1724, 3 de mayo de 1723, o 19 de marzo de 1723.

como lo disponía el Concilio.[33] También las fechas de las partidas nos permiten saber que la recomendación de celebrar el bautizo de adultos en Pascua y Pentecostés, o al menos acercar su administración a estos días, no se cumplía: los adultos en esta parroquia fueron bautizados durante todos los meses del año.

Conclusión

Los párrocos del Sagrario Metropolitano de la ciudad de México procuraron, entre los años 1690 y 1728, en la medida de lo posible, seguir lo regulado por los concilios y las recomendaciones de los manuales, a pesar del inconveniente que representó estar en una capilla estrecha que no les permitía, como lo habían manifestado al rey, realizar la ceremonia con la «decencia debida». En la búsqueda por apegarse a lo dispuesto sobre la materia, la forma y el ministro, los curas párrocos del Sagrario no dudaron en solicitar al rey la creación de una nueva ayuda de parroquia en 1690 para administrar mejor el «pasto espiritual». Dicha ayuda se erigió bajo la advocación de San Miguel Arcángel.[34] Tampoco dudaron los curas párrocos en representar como imprescindible la construcción de un nuevo templo para evitar la profusión de olores y voces y, menos aún, en manifestar al arzobispo su oposición a que los capitulares celebraran el bautizo sin ningún respeto por la jurisdicción parroquial.

Podemos encontrar una respuesta al orden y apego que procuraron guardar estos curas con relación a la impartición del sacramento del bautismo en su formación eclesiástica: 21 de los 42 curas registrados durante este periodo de estudio eran doctores, la mayoría en cánones. La formación eclesiástica de estos curas imprimió, entonces, una característica especial en el servicio de la cura de almas de esta parroquia: estos presbíteros buscaron cumplir diligentemente con el ideal tridentino de párrocos y feligreses, lo que se tradujo en la administración cuidadosa de los sacramentos, en este caso del bautismo, según lo recomendado por concilios y manuales.

33 Tercer Concilio Mexicano, en: Concilios provinciales mexicanos. Época colonial (2004) 10–13 [lib. I, tít. I, De la doctrina […], §§ I–VII].

34 *Noticia de la fundación y dedicación de esta ayuda de parroquia del Santo Arcángel San Miguel*, 29 de agosto de 1692, Libro I de bautismos de la parroquia de San Miguel. Microfilm de la parroquia de San Miguel, AHAM, caja 142, rollo 1.

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM)
Archivo Histórico del Sagrario Metropolitano de México (AHSM)
Archivo General de la Nación, México (AGNM)

Fuentes impresas

Betancurt, Agustín (1674), Manual de administrar los sacramentos, México [Fondo conventual del INAH, Clasificación: C.R.Q. 3I5, 21]

Concilios Provinciales Mexicanos. Época Colonial (2004), Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.), México: Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas), CD-ROM

Contreras Gallardo, Pedro de (1638): Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles, y naturales de esta Nueva España conforme a la reforma de Paulo V. México [Fondo conventual del INAH, Clasificación: BNAH XX, 2]

El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento (1787). Traducción de Ignacio López de Ayala, agrégase el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564. Madrid: Imprenta Real

Pérez, Manuel (1713), Farol Indiano, y guía de cura de indios: suma de los cinco sacramentos que administran los ministros evangélicos de esta América. Con todos los casos morales que suceden entre indios, México: Francisco de Rivera Calderón

Pouget, Francisco (1803), Instrucciones generales en forma de catecismo: en los cuales por la sagrada escritura y la tradición se explican en compendio la historia y los dogmas de la religión, la moral cristiana, los sacramentos, las ceremonias y usos de la iglesia. Escritas en francés por el P. Francisco Amado Pouget, con dos catecismos abreviados para el uso de niños, traducido en castellano de la versión original en 1702, con acuerdo de Francisco Antonio Lorenzana, Madrid: Imprenta de don Benito Cano

Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681 (1987). Facsímile de la edicion príncipe (Madrid 1681), 4 tomos, México: Miguel Ángel Porrúa

Venegas, Miguel (1731), Manual de párrocos para administrar los santos sacramentos y ejecutar las demás sagradas funciones de su ministerio, escrito por el R.P Miguel Venegas de la Sagrada Compañía de Jesús, quien lo dedica a los padres misioneros de la misma Compañía de Jesús de esta provincia de la Nueva España, México: José Bernardo de Hogal [Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Fondo Conventual, colección general, clasificación XIV, 3–9]

Denzinger, Enrique (1955), El magisterio de la Iglesia, Barcelona: Herder

Ferreira Ascensio, Claudia (2010), Cuando el cura llama a la puerta. Padrones de confesión y comunión del Sagrario de México, 1670–1825. Tesis doctoral, México: El Colegio de México

Gerhard, Peter (1986), Geografía Histórica de la Nueva España, 1519–1821, México: Universidad Nacional Autónoma de México

Israel, Jonathan (1980), Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610–1670, México: Fondo de Cultura Económica

Marroquí, José María (1969), La ciudad de México, segunda edición (facsimilar), tomo III, México: Jesús Medina Editor

Martimort, Aimé Georges (1967), La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia, Barcelona: Herder

Martínez Ruiz, Enrique (ed.) (1998), Diccionario de Historia Moderna de España, Tomo I: La Iglesia, Madrid: Istmo

Martini, Mónica Patricia (1993), El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y mala interpretación, Buenos Aires: PRHISCO-Conicet

Mazín, Oscar (2009), Espacio social y jurisdicción de los padrones del Sagrario Metropolitano de México, en: Mazín, Oscar, Esteban Sánchez de Tagle (coords.), Los «padrones» de confesión y comunión de la parroquia del Sagrario Metropolitano de la ciudad de México, 1671–1817, México / Murcia: El Colegio de México / Red Columnaria, 51–58

Moreno de los Arcos, Roberto (1982), Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal: 1325–1981, en: Gaceta Oficial del Arzobispado de México 22:9–10, 151–182

O'Gorman, Edmundo (1938), Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México, en: Boletín del Archivo General de la Nación (México) 9:4, 787–815

Río Hernández, Leticia Ivonne del (2005), Controversia sobre la administración masiva del bautismo en la Nueva España del siglo XVI, en: Sánchez Flores, Abraham (ed.), Memoria XVIII. Encuentro de investigadores del pensamiento novohispano, San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 78–94 [http://www.iifl.unam.mx/pnovohispano/uploads/memoxviii/05_art_11.pdf]

Claudia Ferreira Ascencio

Los padrones de confesión y comunión del Sagrario de México. Una aproximación a la praxis sacramental en el orden canónico indiano (1676–1825)*

Introducción

Los padrones de confesión y comunión del Sagrario de México son, si duda, una fuente de estudio para acercarse a la práctica penitencial en la Nueva España de acuerdo con el orden canónico indiano establecido en la época colonial. Dichos registros parroquiales son una relación, o listado del «estado de las almas» de los fieles que cumplieron con el precepto pascual, es decir, confesarse y comulgar al menos una vez al año en tiempo de Pascua.

El propósito del presente estudio es observar la importancia que tuvo el orden sacramental, en particular la penitencia y la comunión en el mundo novohispano durante el siglo XVIII en la parroquia del Sagrario de México, así como profundizar en la cotidianidad de la praxis espiritual.

Atendiendo a lo que revela la fuente, durante este análisis nos concentraremos en el proceso de secularización de los fieles, término que se entiende como hacerse independiente de toda influencia religiosa o por decirlo de otra manera, se busca advertir el inicio del descenso de la práctica sacramental en la parroquia de españoles más importante de la Nueva España. A manera de hipótesis podemos argumentar que la secularización de los fieles en la parroquia del Sagrario de México fue un largo proceso que inició de modo incipiente en el último cuarto del siglo XVIII y no propiamente en el siglo XIX, de acuerdo con los padrones de confesión y comunión.

Gracias a la abundante literatura religiosa existente podemos apreciar la importancia de los sacramentos en la vida diaria de los fieles. La presencia

* Este texto es una versión reelaborada y sintética de uno de los apartados de la tesis de Ferreira Ascencio (2014).

avasalladora del sacramento de la penitencia en el mundo occidental se manifestó en documentos como las *Sumas de confesores*[1] o *Confesionarios*, los *Manuales de confesión* y los *Catecismos*; los primeros como guía de párrocos para cumplir con su deber de «curas de almas» y aplicar la penitencia adecuada conforme lo establecía la justicia eclesiástica; los últimos servían de apoyo al penitente para realizar una «verdadera confesión» con su correspondiente acto de contrición.[2] Estas fuentes muestran, por un lado, el impacto e influencia que la Iglesia tuvo sobre su feligresía en el plano espiritual y moral,[3] y por otro, se complementan con los padrones eclesiásticos cuya existencia y frecuencia sustenta la práctica e importancia que el sacramento de la penitencia tuvo en el orbe cristiano,[4] incluso como instrumento de vigilancia espiritual de los curas sobre sus feligreses para facilitarles la entrada al reino de los cielos.

Trabajar con fuentes eclesiásticas no es nuevo, existen interesantes estudios que han utilizado padrones u otro tipo de registros parroquiales en lugares como Italia, Inglaterra, Francia, España, Perú[5] y desde luego México.[6] Sin embargo, no se han trabajado de la manera en que hoy se presentan, es decir,

1 Se trata de textos o manuales para confesores a manera de guía para cumplir con el interrogatorio al momento de la confesión y también para pecadores, mediante métodos casuísticos antes de otorgar la absolución. Según Jean Delumeau, «las *Sumas para confesores* son tratados de moral jurídica cuyo objetivo es proporcionar a los curas de almas los elementos necesarios para formular un juicio preciso sobre los actos de los pecadores y, con ello, prescribir las penas y remedios convenientes para su enmienda. En los *Manuales de confesión* hay influencia teológica y casuística, pero destaca en ellos la presencia de preocupaciones netamente pastorales. Su principal objetivo era facilitar el examen de conciencia, aunque en sus contenidos se perciben de igual manera preocupaciones de índole pedagógica: principalmente el adoctrinamiento de los fieles.» Martiarena (1999) 39–40, citando el texto de Delumeau (1983) 224–225.

2 Martínez Ferrer (1998) 53–54. El autor hace un estudio de algunas de las principales *Sumas* y *Confesionarios* que se crearon en los siglos XV y XVI.

3 Delumeau (1992) señala que las *Sumas de confesores* y los *Manuales de confesión* son la clave para comprender el control ejercido por la Iglesia católica entre los siglos XIII y XVIII.

4 Taylor (1999) 359: «Fue mediante este rito anual que el feligrés se mantenía en gracia delante de Dios, la comunidad y la sociedad colonial.»

5 Camacho Cabello (1996); Dufour (1996); Fiorini (1983); Pérez Canto (1982); Wall et al. (eds.) (1983).

6 Anderson (1983); Calvo (1973, 1984); Calvo, López (coords.) (1988); Carrillo Cázares (1993, 1996); Gavira Márquez (2006); Gerhard (1981); González Esponda (2002); Klein (1986); Medina Bustos (1997); Morin (1972a, 1972b); Pescador (1992); Rabell (1990); Rowland (1993).

como medio para observar la constancia de los fieles en cuanto al cumplimiento pascual; probablemente la razón de ello es que en otras parroquias no se cuenta con el abundante número de padrones que se tienen del Sagrario de México, nada menos que 131 registros de confesión y comunión, de los cuales se estudiarán 46, que develan la población total del padrón en las distintas zonas que comprendía el Sagrario y el número de fieles que no se confesó ni comulgó a lo largo de 150 años.

Si bien existe un abundante número de padrones de confesión y comunión del Sagrario de México, lo cierto es que no han sido trabajados en toda su extensión. Un padrón del año 1777 ha sido estudiado por Pilar Gonzalbo Aizpuru en su artículo «Familias y viviendas en la capital del virreinato»; además de dar una visión muy clara de las viviendas y las familias en la parroquia del Sagrario, la autora destacó que el tamaño de miembros por vivienda fue de 3,8.[7] Por su parte Linda Arnold elaboró un estudio sobre siete cuadras registradas en los padrones del Sagrario.[8] Salvador Cruz realizó un breve estudio en el que localizó a pintores y escultores que habitaron en la parroquia del Sagrario entre 1737 y 1775.[9]

En el texto *Los «padrones» de confesión y comunión de la Parroquia del Sagrario Metropolitano de México*, hay seis artículos que introducen a múltiples posibilidades de análisis del acervo. Antonio Saborit hace hincapié en el tabú que a lo largo de la historia ha implicado el empadronamiento y su relación con el control de la población; Óscar Mazín trata sobre el espacio social y la jurisdicción de los padrones del Sagrario en los siglos XVII y XVIII; por su parte Thomas Calvo aborda el tema desde el ámbito demográfico y observa que se puede hablar de espacio y población urbana en unidades pequeñas y precisas en la principal parroquia de la capital novohispana. Esteban Sánchez de Tagle analiza el espacio urbano del Sagrario de 1711 a 1816 y realiza un interesante estudio de la segunda calle del Relox, específicamente de la acera que mira al oriente. En su artículo Pilar Gonzalbo Aizpuru nos guía al estudio de la fuente para acercarnos a la historia de la vida cotidiana. En la publicación se incluye un texto de mi autoría donde a manera de anecdotario se realiza un paseo por las calles de la ciudad de México de 1670 a 1816.[10]

7 Gonzalbo Aizpuru (2001).
8 Arnold (1995).
9 Cruz (1964).
10 Mazín, Sánchez de Tagle (coords.) (2009).

Es necesario ahora recordar la importancia que albergó la parroquia del Sagrario Metropolitano de México en la Nueva España. A la llegada de los españoles, el reino novohispano en un afán evangelizador, se dividió en parroquias de indios y de españoles. En la parroquia del Sagrario se concentraron los fieles de origen español que arribaron a la ciudad; al mismo tiempo y poco a poco fue surgiendo un nuevo grupo origen del mestizaje que se estableció en la jurisdicción de la parroquia: las castas; la población empezó a crecer y se formaron parroquias circunvecinas tanto de españoles como de indios. Definir los límites de la jurisdicción territorial parroquial era «causa espiritual», es decir el clero se encargaba de ello porque se trataba de «extender o restringir la cura de almas».[11]

En el siglo XVIII, es evidente que existía una compleja organización parroquial íntimamente ligada a lo que sucedía en las parroquias de los alrededores[12] y supeditada a lo que disponían el rey, las autoridades eclesiásticas y las autoridades virreinales.[13] La configuración del territorio parroquial se modificó paulatinamente. Uno de los factores determinantes para alterar la jurisdicción territorial del Sagrario y del resto de las parroquias en la capital de la Nueva España fue que la traza de la ciudad cambió.[14] Otro factor fundamental que alteró el orden en las parroquias fue el proceso de secularización de curatos, que si bien se intentó realizar desde el siglo XVI, en la ciudad de

11 Murillo Velarde (2005), vol. III, 235, n. 278 [lib. III, tít. XXIX: De los párrocos y de los parroquianos ajenos]: «Como en la cuestión de los límites de las parroquias se trata de extender o restringir la cura de almas, tal cuestión también se considera causa espiritual, y por tanto aquellas cosas que miran al derecho para tal ejecución, no incumben a los laicos, […] porque los laicos son incapaces de poseer potestad espiritual.»

12 En 1770 las parroquias de españoles circunvecinas al Sagrario eran: Santa Catarina, Santa Veracruz y San Miguel; y las de indios eran: San José, San Sebastián, Santa María, Santiago Tlatelolco, San Pablo.

13 En el plano civil hubo durante varios años diversas disposiciones para que se llevara a cabo la división de cuarteles de la ciudad de México por la conveniencia administrativa que ello conllevaba y para aminorar problemas de gobierno. Véase Báez Macias (1966).

14 Lira (1995) 26 y 28: «[…] por la estrecha convivencia de indígenas y españoles. La ciudad creció a costa de los barrios indígenas; las pugnas entre autoridades civiles y eclesiásticas, las cuestiones de jurisdicción entre el clero regular y secular respecto a la población indígena influyeron en el orden de los pueblos y barrios, aunque también se reflejo en la organización urbana española la presencia de los barrios y pueblos indígenas, pues en más de una forma exigieron reajustes en la distribución y orden de la ciudad.» Báez Macias (1966) 412, señala que el perímetro original de la traza española para 1753 se había «desbordado en espacio y población».

México llegó a su culminación en 1769.[15] «El proceso secularizador trajo consigo una verdadera recomposición del clero y de la geografía parroquial que modificó el panorama en los albores de la independencia».[16]

Una de las transformaciones más significativas del siglo XVIII en cuanto a la jurisdicción territorial del Sagrario sucedió en 1771 con la división parroquial impuesta por el rey. A la decisión del monarca la anteceden hechos que vale la pena considerar: uno de ellos fue el interés del arzobispo de México en turno Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón (1766–1772), de organizar y dar auxilio sacramental a toda la población de la ciudad de México, para lo cual decide encomendar un estudio territorial de la ciudad al eminente científico José Antonio Alzate y Ramírez, quien el 23 de enero de 1769, propone una nueva división parroquial de la ciudad de México con plano incluido y sugiere abolir la diferencia entre parroquias de indios y de españoles, además de subdividir la ciudad en trece parroquias.[17] Al parecer el proyecto de Alzate fue aprobado por el arzobispo Lorenzana y el virrey marqués de Croix, quien se encargó de enviarlo y recomendarlo al rey Carlos III.

Por su parte la Corona advertía la necesidad de una «reforma global de la Iglesia americana» para lo cual se debía partir de la reestructuración de curatos de acuerdo con el Tomo Regio donde se señala que «se dividan las parroquias donde su distancia o número lo pida, para la mejor asistencia y administración de sacramentos de los fieles».[18] Carlos III favoreció el proyecto emitiendo una real cédula el 12 de marzo de 1771 para que se ejecutara dicha división.[19] La modificación se plasmó en el IV Concilio Provincial Mexicano y se llevó a la práctica en 1772 como consta en Actas de Cabildo.[20]

15 Villaseñor y Sánchez (1980) 103; Moreno de los Arcos (1982). Sánchez Santiró (2004) 78–79, advierte que el proceso fuerte de secularización duró dos décadas en la ciudad de México pues Santa Cruz y Soledad y San Sebastián fueron secularizadas en 1750, mientras que Santa María la Redonda en 1753, San Pablo en 1767, San José y Santiago Tlatelolco en 1769.

16 Mazín (1989) 81.

17 Moreno de los Arcos (1982) 169.

18 Zahino Peñafort (1996) 58 cita una Real cédula, San Ildefonso, 21-III-1769 (AGI, México, 2711).

19 AGI, México, 727, según Moreno de los Arcos (1982) 170.

20 Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México (en adelante: ACCMM), Actas de Cabildo, Libro 51, 3 de enero de 1772, ff. 145v–146v; Concilio provincial mexicano IV, celebrado en la Ciudad de México el año de 1771 (1898).

Después de acercarnos al entramado parroquial en la capital novohispana, entraremos en materia para examinar cómo es que inició la separación de los fieles del yugo sacramental. Es importante destacar que al referirnos al inicio del proceso de secularización de los fieles, no se niega el hecho de que haya existido una «interiorización de la devoción»,[21] como lo asume Carlos Herrejón Peredo; sin embargo, no se puede pasar por alto, el hecho de que un buen número de fieles no cumplió con el precepto pascual reflejado en el número de cédulas de confesión y comunión entregadas al cura de almas.

El análisis lo realizaremos tomando como fuente básica los padrones de confesión y comunión del Sagrario de México de 1676 a 1825; además de observar la legislación relativa a dichos documentos y la pena impuesta por no cumplir con el precepto: la pena de excomunión, se explorará la fuente en el plano cuantitativo por medio de las cédulas de confesión[22] y en el plano cualitativo se estudiarán los testimonios de los empadronadores, de los curas de la ciudad y del virrey.

I Padrones de confesión y comunión del Sagrario de México y la pena de excomunión

Los padrones de confesión y comunión son libros que fueron elaborados por curas de almas; también son conocidos como «el cuarto libro parroquial»,[23] o «libro del estado de las almas». Además de registrar el cumplimiento de dos sacramentos de la Iglesia (la penitencia y la comunión), en ellos se consigna calle por calle, la vivienda, la familia y el nombre de cada uno de los fieles en edad de confesión, incluso en algunos casos se especifica la calidad, el estado civil y desde luego si cumplieron o no con el precepto pascual.

La jurisdicción territorial de la parroquia del Sagrario de México se dividió en cuatro zonas de 1670 a 1815, por lo que, para cada año, debían elaborarse cuatro padrones de confesión y comunión; dicha tarea estuvo a

21 Herrejón Peredo (2003).

22 Como veremos más adelante, son pequeñas boletas a manera de comprobantes del cumplimiento pascual.

23 Libros parroquiales: el primero del bautismo, el segundo de la confirmación, el tercero del matrimonio, el cuarto del estado de las almas y el quinto de difuntos. Véase Venegas (1851) 525–530.

cargo de los cuatro curas párrocos del Sagrario.[24] A partir de 1816 se confeccionan uno o dos libros exclusivamente.[25]

La normatividad en torno al cumplimiento pascual se presentó de manera contundente a partir de 1215 en el IV Concilio de Letrán donde se estableció que obligaba la confesión y comunión al menos una vez al año en tiempo de pascua. En concilios sucesivos tanto provinciales como ecuménicos hubo propuestas para hacer eficaz el cumplimiento de la disposición eclesiástica, así la historia de los padrones se remonta a 1286 en el Concilio de Béziers, Francia, donde se obligaba a los párrocos a registrar la confesión y la excomunión. En el concilio de Trento (1545–1563) no hay referencia explícita a los padrones; es recién en los concilios de Milán, encabezados por San Carlos Borromeo (1538–1584) que se da una instrucción completa y detallada sobre los *liber status animarum* (1574) y las cédulas de confesión y comunión (1576).[26] El derecho canónico indiano se nutrió de dichos concilios y de algunos otros como el de Toledo, Salamanca, y Sevilla, por señalar algunos, para adecuar los cánones eclesiásticos universales a la realidad novohispana.

Así, en los concilios mexicanos, se marcan nuevas pautas para realizar los padrones de confesión y comunión en la Nueva España. Mientras que en Milán se promueve un solo padrón, en el caso novohispano se plantea la elaboración de dos padrones: uno para españoles y castas, y otro para indios. Esta distinción al momento de levantar el registro de los fieles pervivió por más de 200 años, y es en 1771 con el IV Concilio Provincial Mexicano que se ordena el cambio. Si bien el concilio no fue ratificado ni ante la autoridad real ni ante la pontificia, en la práctica los padrones muestran que se abolió la separación de parroquia de españoles y parroquia de indios que estableció el concilio anterior para dar paso a la realización de un solo padrón. Este hecho amén de advertir la importancia del cumplimiento del precepto

24 Es necesario señalar que en el Sagrario de México había cuatro curas párrocos que se encargaban de la cura de almas, a diferencia del resto de las parroquias donde estaba a cargo solo un cura. Esto está documentado en diversos testimonios del Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México. No se sabe a ciencia cierta el porqué, pero sí es posible advertir que amén de que era una parroquia de españoles, es evidente que la extensión territorial de la parroquia del Sagrario superaba a cualquier otra.

25 No se tienen los cuatro padrones para ninguno de los años desde 1670 a 1815, por lo que la información de todos los fieles de la parroquia solo se puede tener completa al realizar el estudio de distintos años. Los vacíos de información van desde tres hasta once años.

26 Ferreira Ascencio (2014) 42–49. Tomado de Fitzgerald (1952).

anual, enfatiza que hubo una adecuación de las normas conciliares en la legislación eclesiástica indiana; en segundo lugar se aprecia una praxis de integración social, que en teoría no existía dada la separación de repúblicas establecida; y en tercer lugar se observa que se siguieron los lineamientos del IV Concilio Mexicano porque a partir de 1772 en los padrones se incluyen a todos los fieles de la parroquia, sin exceptuar indios.

La vigilancia del cumplimiento del precepto anual que la Iglesia procuró por siglos en toda la cristiandad nos da la pauta para apreciar que el cuidado del alma de los fieles en este mundo era fundamental. En el orden sacramental el bautismo, la confirmación y el orden sacerdotal no tienen carácter reiterativo, la unción de los enfermos y el matrimonio sí. La penitencia y la comunión tuvieron una periodicidad anual y eran de vital importancia porque estaba en riesgo la salvación del alma. Los padrones como instrumentos de vigilancia espiritual y social no tuvieron igual en el mundo cristiano y en el plano de lo civil, sirvieron como base de los censos modernos de población.

Hay que dejar en claro que el incumplimiento del precepto pascual cuyo carácter era tanto eclesiástico como divino, trajo como consecuencia un elemento coercitivo segregativo: la pena de excomunión. Éste fue un hecho trascendente y de gran peso en el ámbito espiritual novohispano, pues dificultaba la decisión del fiel de separarse de la batuta de la iglesia católica apostólica romana.

La pena de excomunión fue el castigo que la Iglesia católica impuso a los fieles que, entre otras cosas no cumplieran con el precepto pascual.[27] A los ojos del mundo cristiano era el propio feligrés quien escapaba a la gracia de Dios al no seguir el camino impuesto por la Iglesia.

En el Tercer Concilio Mexicano (1585) se manifiesta que los «pecadores» que no cumplieran con sus obligaciones pascuales debían ser «públicamente excomulgados»,[28] con el fin de que los fieles que sí se habían confesado

27 Murillo Velarde (2005), vol. IV, 309, n. 407 [lib. V, tít. XXXIX: Acerca de la sentencia de excomunión, suspensión y entredicho]: «Llámase *excomunión*, como quien dice *fuera de la comunicación* de los sacramentos y de los fieles».

28 Tercer Concilio Provincial Mexicano, en: Concilios Provinciales Mexicanos. Época Colonial (2004) 129–130 [lib. III, tít. 2, De la vigilancia […], § IV: En qué tiempo y de qué modo se ha de apartar a los dichos de la comunión de los fieles].

evitaran el trato con los excomulgados y éstos sintieran el deseo de resarcir sus faltas sacramentales a la brevedad.[29] En este concilio también se advierte que la excomunión «es la pena más fuerte que tiene la Iglesia», se ordena que los feligreses que se resistan a cumplir con los sacramentos sean sometidos a anatema.[30]

Los excomulgados fueron expuestos públicamente ante la feligresía en una tabla con los nombres de los «pecadores», y si al cabo de un tiempo permanecían renuentes a la confesión eran encarcelados e incluso podían perder sus bienes.[31] Los excomulgados del Sagrario, de acuerdo con los propios padrones, eran por lo general denunciados por sus familiares y anotados por el empadronador en listas aparte que eran enviadas al juez provisor: «Los faltos requeridos y denunciados van en nomina independiente de este padrón.»[32] Se estaba en el entendido de que los fieles que no cumplían con el precepto pascual sin alguna razón evidente como muerte, mudarse de vivienda, o salir de viaje, eran feligreses que actuaban con malicia sin importarles las consecuencias. Así lo expresa un empadronador en el año 1772: «los que dejaron de dar [cédula] cientos y quince, de los cuales se saco una nomina, que no cumplieron por malicia, la que se entrego a los señores curas del Sagrario.»[33]

Ahora profundicemos en el tema de las cédulas de confesión.

29 Tercer Concilio Provincial Mexicano, en: Concilios Provinciales Mexicanos. Época Colonial (2004) 252–253 [lib. V, tít. XI, § III: Póngase en la tablilla de la puerta de la iglesia la lista de los excomulgados vitandos].

30 Tercer Concilio Provincial Mexicano, en: Concilios Provinciales Mexicanos. Época Colonial (2004) 130 [lib. III, tít. 2, De la vigilancia […], § V: Casos en que las excomuniones deben agravarse].

31 Concilios Provinciales Mexicanos. Época Colonial (2004) 13.

32 ACCMM, Padrón 78, año 1771, f. 178r; Padrón 69 año 1768, f. 90v: «De los, que no han entregado las cedulas, y denunciados, por no haber cumplido con el precepto anual de nuestra Santa Madre Iglesia; van en memoria aparte, que se le entregó a el Sr. provisor, y vicario general de este Arzobispado de México, este año bissexto de 1768. fin. Dr. Alonso Velásquez Gastelum»; Padrón 63 año 1764, f. 126r: «y así sólo expreso en una nomina separada los nombres siguientes; declarados por sus mujeres, madres, o hermanos […] México y 6 de septiembre de 1764 a. Dr. Nuño Núñez de Villavicencio.»; Padrón 76 año 1771, f. 114v: «De los conocidos que faltan por causa culpable, se ha sacado nomina separada para presentarla a el Sr. provisor.»

33 ACCMM, Padrón 79, año 1772, f. 103r.

II Cédulas de confesión y comunión del Sagrario de México

Las cédulas de confesión y comunión eran pequeñas tarjetas elaboradas antaño por los prelados de la Iglesia católica, servían como comprobante de que los fieles habían cumplido con el deber pascual. Las entregaba el sacerdote a los feligreses al momento de la confesión o de la comunión, posteriormente era requerida su entrega por el cura de almas quien llamaba a la puerta de cada uno de los miembros de su grey en edad de confesión y registraba en un padrón quién había cumplido con los preceptos de la Iglesia. Desde el siglo XVII existe testimonio de su uso en la Nueva España, en 1693 se cuestionó la conveniencia de que las cédulas que en ese entonces eran pequeñas boletas impresas, fueran elaboradas en cada parroquia, motivo por el cual se pretendió imponer nuevas disposiciones:

> Muy Señores míos: la experiencia del año pasado ha acreditado que no es conveniente imprimir cedulas de confesión en cada Parroquia, y que es mas oportuno, que se impriman, y repartan en esta como se hizo en el año anterior de 93, en cuya inteligencia podrán vuestras mercedes poner al pie de esta las que cada uno necesita según su respectivo Padrón, para que la impresión, y repartimiento se haga en igual forma.[34]

Si bien no se sabe con exactitud a qué experiencia se refiere el cura, sí se puede deducir que la impresión de las tarjetas de confesión en cada parroquia traía irregularidades que podían ir desde el retraso en la impresión de las cédulas, hasta el posible robo o falsificación de las mismas. Estos hechos corroboran que había un grupo de feligreses que no cumplía cabalmente con las normas eclesiásticas. La pertinencia de imprimir las cédulas en el Sagrario da idea de que el clero buscaba establecer uniformidad y dominio en la manera de impartir los sacramentos de la penitencia y eucaristía.

Toca el turno de analizar y evaluar los datos obtenidos en los padrones a propósito de las cédulas de confesión y comunión, no sin antes recordar que los curas tenían que anotar en una lista aparte[35] quiénes no habían cumplido

34 ACCMM, Correspondencia, Libro 39, N. 24 [ca. 1694].

35 ACCMM, Padrón 77, año 1771: «no se ponen aquí las personas que, no, han dado cédulas, por estar, en nomina, aparte.»; Padrón 61, año 1763. f. 70r: «Y en orden a saber de las personas que no entregan cedula se hará como siempre memoria aparte como de los mudados y muertos pues no es posible poner en dicho padrón a cada cual el signo que le corresponde respecto de la confusión que ofreciera, y lo mucho que se […] y también por que hasta los dos meses de haberse […] y puesto en el orden que demanda no se

con el precepto pascual para, en primer lugar, conminar a los «pecadores» a cumplir con su obligación religiosa; en segundo lugar, entregar la lista al provisor y, en tercer lugar, exhibir la lista de excomulgados en la puerta de la parroquia.[36]

Los resultados del conteo de las cédulas de confesión expresado en los padrones[37] a lo largo de 150 años (1676–1826) muestran cómo durante un siglo, del último cuarto del siglo XVII al último cuarto del siglo XVIII, la obligación del cumplimiento pascual alcanzó un 93 % en promedio.

Es necesario preguntarse si los fieles que comulgaron lo hicieron por una religiosidad e interés genuino, o sólo por el temor que infundían los curas de almas. Considero que existía un trabajo pastoral importante y consistente reflejado en la impresión de catecismos de la época, que promovía el culto y exaltaba valores religiosos como la fe y la esperanza de llegar al reino de los cielos. Parece una verdad de Perogrullo señalar que el 93 % de los fieles en promedio se confesó y comulgó a lo largo de un siglo, que cumplieron con sus deberes cristianos, que existía un verdadero fervor religioso y que los curas de almas estuvieron pendientes del pasto espiritual de su grey. Estos hechos sólo se habían confirmado advirtiendo el gran número y tipo de textos de literatura religiosa que se publicaron y reeditaron durante el siglo XVIII. Gracias a los padrones hoy se puede confirmar cuantitativamente el acatamiento de la norma y se pueden ver los cambios ocurridos durante más de un siglo.

De las cifras obtenidas se creó una gráfica (ver gráfica 1)[38] para tener un panorama de los cambios en torno al cumplimiento pascual. Independien-

recaudan las cedulas por dar tiempo a que cumplan con el precepto de la Santa Iglesia las que por el borrador se piden.»

36 Debido a que un buen número de curas hicieron su lista de «pecadores» aparte, no contamos con las cifras de los inconfesos para todos los años en que se tienen padrones. No obstante, se rescató una tercera parte de libros que contienen los datos de los fieles de una zona de la parroquia y el número de feligreses que se confesaron y comulgaron. De acuerdo con los datos señalados se sacaron porcentajes de los fieles que cumplieron con el precepto pascual en el Sagrario. Ver apéndice 1.

37 De los 131 padrones del estudio, sólo arrojan datos del número de fieles que cumplieron con la confesión y comunión 46 (una tercera parte), de los cuales seis pertenecen al siglo XVII, cuatro a la primera mitad del siglo XVIII, 26 a la segunda mitad del siglo XVIII y diez al primer cuarto del siglo XIX.

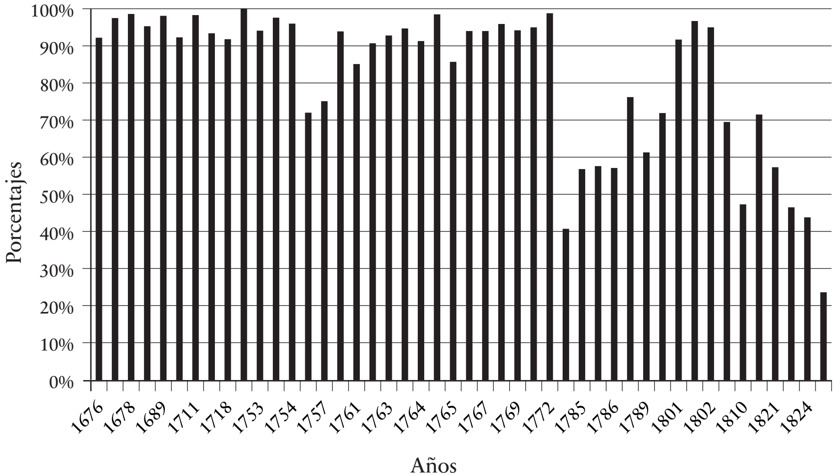
38 Dicha gráfica se deriva de los datos que se muestran en el apéndice 1.

temente del sesgo que presenta la fuente a partir de 1784,[39] es posible apreciar desinterés por cumplir con el precepto y el inicio de un cambio en la actitud espiritual-sacramental de los fieles que pudo orientarse en dos sentidos:

a) Interiorización de la devoción,[40] como una cuestión moral individual.

b) Desinterés por el cumplimiento pascual y por qué no decirlo tal vez por la salvación del alma.

Gráfica 1
Comulgantes de la parroquia del Sagrario de México por años
(Porcentajes del total de población)



Fuente: Elaboración propia con base en los padrones del Sagrario de México

39 Los empadronadores mencionan el total de feligreses y los faltos incluyendo en este último rubro: muertos, mudados, ausentes y los que no dieron cédula de confesión y comunión.

40 La idea de interiorización de la devoción fue tomada de Herrejón (2003) 370: «El punto de partida de la reforma en la predicación moderna es la interiorización de la fe. Suponían los renovadores que la predicación barroca reducía la religiosidad a ostentación externa, la oscurecía por el exceso de ingenio y la ridiculizaba por la ingenuidad sin crítica. Consiguientemente se busca la instrucción, la ilustración católica, y por lo mismo la claridad, que a su vez exige fluidez en el discurso, librándolo del exceso de citas y permitiendo el desarrollo, ya vigoroso, ya cadencioso, de una prosa con gradaciones e interpelaciones, más

La gráfica 1 muestra cómo durante prácticamente un siglo hubo una constante en el cumplimiento del precepto pascual. No hay que perder de vista que el celo de algunos curas de almas por anotar a los «pecadores» era tal, que puntualizaban el motivo por el cual los feligreses no entregaron cédula.[41] Durante prácticamente un siglo, las variaciones en las cifras del cumplimiento pascual no parecen ser significativas, pues hay una tendencia a la recuperación para alcanzar al menos un 90 % de comulgantes. Para los últimos 41 años observamos que sólo el 63 % de la población del Sagrario cumplió con el precepto pascual. El mayor descenso de comulgantes para el siglo XVIII fue de 41 % en el año 1784, es decir de 6.725 personas, sólo se confesaron y comulgaron 2.371. La pregunta es qué sucedió en ese año que bajó sensiblemente el número de personas que cumplieron con el precepto pascual. Hay que recordar que en 1783 se dispuso una nueva división parroquial y probablemente los curas no tuvieron la pericia de manejar dichos cambios, sin embargo, este aspecto no justifica la magnitud del descenso en la entrega de cédulas. Si bien no se puede comparar la cifra con el año anterior, porque no se tiene el dato y la cifra más cercana es de doce años atrás (1772 con un 99 % de comulgantes), sí se puede comparar con los años siguientes. Se tienen dos referencias del año 1785, donde los padrones 94 y 95 reportan un 57 % y un 58 % de comulgantes respectivamente. Las cifras aumentaron pero aun así no sobrepasaron la cifra promedio del 63 %. Sin embargo, tres años más tarde hay un crecimiento en el número de comulgantes y se registra un 76 % que sí entregó cédula, pero este dato sólo

acorde con el modelo ciceroniano y el granadino; claridad que también requiere abandonar la superposición de sentidos e interpretaciones, eligiendo y desarrollando uno o dos con distinción.»

41 Uno de los empadronadores da una explicación amplia de ello en el año 1765; ACCMM, Padrón 64, año 1765, f. 113r: «Mudados 1456 mas de los mudados no se puede presumirle que se muden por excusarse de que se les cobren las cedulas; sino por los contratiempos del año, aunque en estos puede haber algunos que no hayan confesadose, mas es inaveriguable; lo mismo digo de los faltos, porque ay muchísimas familias que habiendo ya cumplido con el precepto de la Santa Iglesia se van a viajes o paseos dilatados, o a cuidar otras casas, o algunos enfermos, de donde se origina, el no poderles coger con puntualidad en tres o cuatro viajes que yo hago a dichas casas; por tanto no expreso en la nomina que va separada mas que los denunciados, por ellos mismos, o por sus padres, hermanos o proprios matrimonios, & y hallo haber hecho dicho padrón lo mejor que he podido (aunque con muchisisimo trabajo) para descargar (en el modo posible) la conciencia de Usted y la mía pues se ha confiado Usted de mi cuidado.»

advierte cómo las cifras a la baja son una constante, dado que un año después vuelven a caer a 61 %. De acuerdo con las cifras obtenidas es imposible no observar el claro descenso de la praxis sacramental.

En el año 1801 se observa una recuperación y el registro muestra un 92 % de comulgantes. Para una posible explicación de tan repentino incremento, es menester tomar en cuenta lo que ocurrió un año antes. En 1800, el virrey Azanza ordenó que los alcaldes de barrio acompañaran a los curas a realizar el padrón de cumplimiento pascual. Este hecho lo comentaremos más adelante.

En 1805, las cifras vuelven a bajar a un 69 %, y llegan a sólo el 47 % de comulgantes en 1810; es decir, de una población de 12.095 feligreses sólo 5.689 cumplieron con su obligación al iniciar la etapa de la lucha por la independencia de México. Existen datos de una parroquia vecina al Sagrario, la de Santa Catalina Mártir que para el año 1816[42] registró 7.891 feligreses, de los cuales 3.314 no cumplieron con su obligación pascual, se advierte que sólo 58 % siguió el precepto. Esta cifra muestra total concordancia con lo que ocurría en el Sagrario y reafirma el desinterés de los fieles en cumplir con el precepto pascual en otra parroquia de la capital novohispana.

La guerra de independencia fue un hecho histórico que implicó innumerables cambios en los habitantes de la Nueva España y, en consecuencia, repercutió en la manera de seguir los preceptos cristianos. Sin embargo, el largo camino a la secularización o a la interiorización de los valores cristianos apenas comenzaba, el proceso fue lento y continuo, para la etapa del Primer Imperio Mexicano, se tienen algunos datos que revelan que, lejos de darse una recuperación en la práctica religiosa de los sacramentos de la penitencia y la comunión, el descenso y el descrédito en la Iglesia aumentaron, aunados a la actitud insurgente que habían mostrado los clérigos años atrás y al problema de sede vacante. En 1821 y 1824 existen dos padrones por año que suman el total de pobladores de la jurisdicción de la parroquia del Sagrario y revelan que en 1821 el 71,4 % cumplió con el precepto pascual en la mitad del lado occidental, mientras que el 57,2 % entregó cédula del lado oriental de la población. En 1824 se aprecia en los libros 128 y 129 un 46 % y un 44 % de comulgantes respectivamente, mientras que un año más tarde, en 1825, en la mitad de la parroquia el descenso llegó al 23 % de 12.517 fieles empadronados, sólo comulgaron 2.936. El período del Primer Imperio Mexicano no dio

42 Zahino Peñafort (1996) 61; se basa en: AGNM, Cofradías y Archicofradías, 19, exp. 8.

tregua a la caída del cumplimiento del precepto pascual, al parecer la idea de independizarse también de la Iglesia, o al menos de la práctica sacramental, estuvo vigente en la parroquia del Sagrario de México.

Mientras tanto en el viejo continente sucedía un fenómeno similar. En Cádiz, España, existía renuencia a cumplir con el precepto pascual y paulatinamente se incrementó el número de no confesos: «Al menos, en Cádiz: en la parroquia de San Lorenzo, se pasa de un incumplimiento del 1,95 % en 1765 a un 3,94 % en 1777, a un 12,67 % en 1787 y a un 47,9 % (casi la mitad) en 1799.»[43] En otro punto de España, Segovia en la parroquia de Santa María del Manto, año de 1795, el cura notifica al obispo que la parroquia contaba con 634 casas y 1811 feligreses, de los cuales no se habían confesado 161, es decir, 7,39 % de los fieles no cumplieron con el precepto. Esta cifra resultó ser alta de acuerdo con los certificados que expidieron otros curas el mismo año.[44] Es interesante constatar con el mismo tipo de fuente cómo tanto en el viejo, como en el nuevo continente, durante el mismo período de tiempo hay un descenso significativo en cuanto al cumplimiento del precepto pascual, definitivamente esto no es una coincidencia, sino un cambio en la manera de acercarse al mandato sacramental.

En efecto, es comprometedor hablar del inicio de la secularización, sin embargo, en los padrones encontramos varias muestras de que para algunos fieles las obligaciones que imponía la Iglesia en cuanto a la norma pasaron a segundo término.

III Testimonio de los empadronadores, de los curas del Sagrario y del virrey en relación a los padrones

1 Los empadronadores del Sagrario

Fueron un subgrupo de confesores que además de confesar debían ir de casa en casa y llamar a la puerta de sus fieles para solicitar la cédula de confesión y levantar el registro en los padrones eclesiásticos. En teoría los curas párrocos eran los empadronadores de su parroquia, en la práctica y de acuerdo con los padrones del Sagrario podían delegar la tarea a presbíteros, bachilleres,

43 Dufour (1996) 56.

44 Dufour (1996) 58–59, tomando los datos del Archivo diocesano de Segovia, Matrículas, año 1795.

clérigos de menores órdenes, domiciliarios o tenientes. En ocasiones, a los empadronadores se les notificaba que debían entregar el padrón al provisor o al obispo y frecuentemente firmaban la entrega de dichos libros ante notario eclesiástico (1613), e incluso en 1771 se les pidió que hicieran una copia del padrón para enviarla a la Secretaría del Virreinato.

Algunos empadronadores fueron más allá de su labor y consignaron el motivo por el cual los fieles no entregaron cédula de confesión. Estos testimonios corroboran cómo poco a poco los feligreses se desligaban de sus obligaciones sacramentales y si bien son sólo las anotaciones que realizaron los empadronadores, considero que nos muestran otra arista del problema.

Así, tenemos que en el padrón 124 perteneciente al año 1821, el 71,4 % de los fieles entregó cédula de confesión y comunión; en la calle del Portal de las flores, el empadronador advierte que los fieles «no quisieron empadronarse que ya no se usa».[45] Esta frase me pareció significativa y vale la pena comentarla ya que se trata de «1821 año de la independencia» como lo establece uno de los padrones de dicho año, y es probable que algunos feligreses además de liberarse del yugo político, también escaparan del yugo religioso pretendiendo olvidarse de los preceptos sacramentales.

En otro padrón, el 130 del año 1825 se establece que sólo el 23 % de los fieles entregó cédula. En dicho padrón hay varias referencias consignadas por los empadronadores que muestran cierto desapego al orden sacramental. En la casa no. 2 de la calle de la Tercera Orden de San Agustín se advierte lo siguiente: «no quisieron dar razón y me echaron»; por otro lado, una familia que vivía en la calle de San Francisco no dio cédula porque «dijeron que eran liberales»; otro grupo doméstico de residentes de la calle de Santa Clara «no quisieron dar razón»; otras personas que vivían en la calle del Arquillo en la casa no. 10 advirtieron ser «caballeros honrados que no se dejan llevar de faramallas».[46] Aquí anotamos al menos cuatro referencias donde los fieles se resisten a entregar las cédulas de confesión y comunión, y además de mostrar irreverencia ante la autoridad eclesiástica echando al cura de la vivienda y aseverando que se trata de engaños, algunos feligreses se justificaron argumentando su condición de liberales, probablemente entendiendo el término como adepto a la libertad individual.

45 Archivo Histórico del Sagrario de México (en adelante: AHSM), Caja 201, Padrón 124, f. 7r.

46 AHSM, Caja 202, Padrón 130, ff. 27r, 67v, 76v, 65r.

En los padrones mencionados, de acuerdo con los informes de los empadronadores hay suficiente evidencia para pensar que se estaba gestando en las conciencias de los feligreses el deseo de separarse de los lineamientos que imponía la Iglesia en el plano sacramental. Igualmente existen otros argumentos que complementan esta historia.

2 Representación de los curas del Sagrario, 1771[47]

Un antecedente fundamental que sugiere que los fieles estaban alejándose del orden sacramental y de la Iglesia es la «Representación de los curas del Sagrario».[48] El documento representa a todos los curas de las parroquias de españoles de la ciudad, es decir, las parroquias del Sagrario, Santa Catarina, Santa Veracruz y San Miguel. Los curas que firmaron el documento fueron Nuño Núñez de Villavicencio, Joseph Pereda, Alonso Velásquez Gastelum, Juan Francisco Domínguez, Joaquín del Pino, Joseph Tirso Díaz y Bartolomé Joaquín de Sandoval quienes eran los encargados de vigilar el cumplimiento pascual en sus respectivas parroquias, y algunos de ellos elaboraron padrones.

El texto de las «Representaciones» es muy extenso (72 hojas útiles), y plantea la problemática a la que se enfrentaban los curas de la ciudad y que se deberían discutir en la junta conciliar. Uno de esos puntos es el XI, intitulado «Sobre las Cédulas de Comunión»; está dividido en cinco párrafos numerados del LIX al LXIII y explica minuciosamente las dificultades que se vivían cotidianamente en lo relativo a las cédulas de confesión y comunión en las parroquias de españoles de la capital novohispana. La queja de los curas de acuerdo con el número de párrafos expresados se orienta a los siguientes temas:

a) Continuamente los fieles se cambian de casa y no dan cédula, intentando burlar a la autoridad eclesiástica.
b) Reformas. Los curas sugieren otro tipo de control de los fieles: (1) Que los dueños de las casas o los que alquilan viviendas notifiquen a los curas

47 ACCMM, Ordo, 3: «Representación de los curas del Sagrario».
48 Entendiendo el término «representación» como «súplica ó proposicion motivada que se hace a los Príncipes y Superiores», según el Diccionario de autoridades (1990), vol. III, 584. En el Diccionario de la lengua española (2001), el concepto no difiere sustancialmente: «Súplica o proposición apoyada en razones o documentos, que se dirige a un príncipe o superior.»

cuando los inquilinos desocupen el predio. (2) Que los señores o amos avisen a los curas cuando sus trabajadores domésticos dejen su servicio.

c) Los curas tenían conocimiento de que existía: (1) La adquisición de cédulas por medios ilícitos, compra de cédulas a los operarios de las imprentas donde se reproducían. (2) La compra de cédulas a los fieles que comulgaban dos o tres veces y adquirían dicho número de ellas.
d) Sanciones. Algunos fieles que cometieron fraude se les encarceló. Ante esta situación los curas tuvieron que «poner contraseñas ocultas en las cédulas» y rubricarlas.
e) Catálogo de casos reservados. El no cumplir con el precepto pascual y realizar fraudes es un pecado que se cometía con «malicia externa, y gravísima», por lo que los curas propusieron que se le incluyera en el catálogo de pecados reservados.

La «Representación» se leyó durante las sesiones conciliares del mes de septiembre de 1771. Los prelados hicieron caso omiso de las reformas y sanciones propuestas por los curas párrocos de la ciudad. En la «Determinación» (respuesta de la junta conciliar) propusieron como solución a los problemas: confirmar que los fieles sabían la doctrina, que se habían confesado y que habían comulgado, comprobándolo con tres cédulas respectivas.

La documentación de 1771 es un antecedente contundente de que existían dificultades para proveer a los fieles del pasto espiritual mediante el cumplimiento de los sacramentos. Esta realidad es la que poco a poco va a imperar al momento de levantar el registro de las cédulas de confesión y comunión en los padrones. Estos hechos nos llevan una vez más a argumentar que en el último cuarto del siglo XVIII inicia el deseo secularizador de los fieles, al menos en el Sagrario de México.

3 Carta del virrey en 1800

Durante el gobierno del virrey Miguel José de Azanza existe evidencia de que un prelado le solicitó apoyo para que los alcaldes de barrio ayudaran a los curas a empadronar a los fieles.

> Con esta fecha prevengo a los Señores Jueces mayores de los Quarteles de esta capital lo siguiente.
> Noticioso de que a varios curas de las Parroquias de esta Capital se suelen oponer algunas dificultades por sus Feligreses para la exacta formación de los Padrones que deben hacer con ocasión del cumplimiento de la Iglesia en la Pasqua de Resurrec-

cion, hallo por conveniente prevenir a Vuestra Señoría disponga que los Alcaldes de Barrio de su Quartel acompañen y auxilien a los que lo solicitaren para el insinuado obgeto.[49]

La carta estaba dirigida a los curas de la parroquia del Sagrario. Presumiblemente quien solicitó el apoyo de los alcaldes de barrio fue el arzobispo en turno Alonso Núñez de Haro y Peralta. Sin embargo, como lo señala la propia misiva el problema abarcaba varias parroquias de la capital.

Este precedente confirma que paulatinamente estaba disminuyendo el interés de los fieles por cumplir con los mandamientos de la Iglesia y al no tener la suficiente fuerza moral, los clérigos intentaron auxiliarse del gobierno civil. El motivo expresado en la carta – «se suelen oponer algunas dificultades por sus Feligreses» – inculpa directamente a los «pecadores» del Sagrario. Es incuestionable que para principios del siglo XIX ya existía apatía por el cumplimiento de la norma eclesiástica.

Reflexión final

El registro de los padrones de confesión y comunión muestra que existió un orden espiritual que fue inquebrantable, donde los lineamientos se cumplían gracias a una burocracia bien orquestada que fue capaz de cuidar a sus ovejas y proveerlas de pasto espiritual. La penetración de la Iglesia como autoridad en la vida de los habitantes del Sagrario de México es indudable. Lo sagrado era de vital importancia para pertenecer a un orden político-social en el cual se fundó el mundo novohispano, donde la moral y la justicia estaban íntimamente relacionadas y eran los pilares fundamentales de la política aún en el siglo XVIII.

No obstante, mediante diversos testimonios se pudo observar cómo la praxis sacramental y en particular el cumplimiento pascual, paulatinamente, se dejaron de lado. Los feligreses se fueron desligando de la influencia religiosa que la Iglesia católica había impuesto sobre ellos. La secularización de las parroquias en la capital de la Nueva España se consolidó en 1769 y sin quererlo, abrió pasó a la secularización de los fieles del Sagrario de México quienes dejaron de cumplir con el precepto pascual.

49 ACCMM, Correspondencia, libro 40, 14: Oficio del S. Azanza para que los Alcaldes de Barrio acompañen a los S.S. Curas para que hagan el Padrón de cumplimiento de Iglesia. México 9 de Febrero de 1800.

El conteo de las cédulas de confesión y comunión de los fieles del Sagrario, realizado por los empadronadores, cobra sentido a lo largo de un período de 150 años; pero sobre todo con el complemento del dato cualitativo, es decir, integrando la legislación eclesiástica de la época y los testimonios de la problemática que se vivía cotidianamente en la ciudad novohispana. Al observar un largo período de tiempo en los padrones, se vislumbró una etapa de cambio en la manera de abordar la religiosidad en el plano sacramental. El cambio que se estaba gestando lo corroboran los siguientes aspectos: primeramente las preocupaciones mostradas por los curas de la capital a la junta conciliar de 1771 mediante la «Representación»; en segundo lugar el apoyo que da el virrey Azanza para que los curas puedan cumplir su labor sacramental; y en tercer lugar, y ya propiamente en el siglo XIX, el testimonio que consignan los empadronadores a nombre de los fieles.

Los fieles probablemente en principio buscaron la introspección espiritual para corregir sus faltas, pero a la larga se llegó a la secularización. Este proceso no surgió propiamente en el siglo XIX en el México independiente, sino que inició sutilmente en la capital de la Nueva España como se puede apreciar en la parroquia del Sagrario de México, en el último cuarto del siglo XVIII. Fue una etapa en la que las ideas ilustradas[50] y las reformas borbónicas ya habían tocado a la puerta de la grey de la parroquia del Sagrario Metropolitano de México.

50 Herrejón Peredo (2003) 371: «[…] la ilustración en general estaba revalorando todo el orden natural y porque el enemigo de la fe católica ya no era simplemente una herejía que negase el culto a los santos, sino la irreligiosidad que conmovía los fundamentos de la creencia. Era necesario mostrar que la religión iluminaba la dimensión natural del hombre, que los santos más que nadie practicaban virtudes morales y eran los 'héroes del cristianismo'. La vistosidad festiva y casi lúdica del sermón barroco era desplazada dejando paso a la grave solemnidad del sermón neoclásico.»

Apéndice 1
Tabla de porcentajes de comulgantes de la parroquia del Sagrario de México por año y zona

Padrón	Año	Zona	Población	Comulgantes	Comulgantes (porcentaje)
2	1676	1, 2, 3 y 4 de N. a S.	5.320	4.900	92,1
3	1678	Barrios	3.794	3.695	97,4
5	1678*	1 y 4 de O. a P.	6.040	5.950	98,5
6	1684	Barrios	5.250	5.000	95,2
8	1689	Barrios	5.100	5.000	98,0
9	1695	1, 2, 3 y 4	5.584	5.150	92,2
11	1711	3 y 4 de N. a S.	5.700	5.600	98,2
12	1713	1, 2, 3 y 4	10.664	9.950	93,3
14	1718	3 y 4	6.989	6.410	91,7
15	1719	3 y 4	7.729	7.729	100,0
44	1753	2	7.561	7.110	94,0
45	1754	1	8.802	8.586	97,5
46	1754*	2	7.422	7.116	95,9
48	1756	2	7.789	5.604	71,9
51	1757	2	7.421	5.564	75,0
54	1759	2	11.875	11.141	93,8
57	1761	2	7.001	5.952	85,0
58	1762	2	7.169	6.495	90,6
59	1763	2	14.419	13.369	92,7
60	1763*	4	8.069	7.632	94,6
62	1764	3	6.154	5.611	91,2
63	1764*	4	7.552	7.429	98,4
64	1765	4	8.770	7.506	85,6
66	1766	4	8.749	8.217	93,9
67	1767	4	8.486	7.965	93,9
70	1768	4	8.726	8.359	95,8
73	1769	4	9.231	8.683	94,1
76	1771	4	7.469	7.091	94,9
79	1772	Centro	8.980	8.865	98,7
91	1784	2	6.725	2.731	40,6
94	1785	2	5.675	3.218	56,7
95	1785*	1	5.331	3.067	57,5
96	1786	Norte	14.477	8.252	57,0
120	1788	Sur	12.113	9.218	76,1

Padrón	Año	Zona	Población	Comulgantes	Comulgantes (porcentaje)
97	1789	Norte	14.061	8.601	61,2
98	1792	Norte	14.158	10.167	71,8
100	1801	Norte	14.025	12.849	91,6
101	1802	1, 2, 3 y 4	15.090	14.582	96,6
102	1802*	1, 2, 3 y 4	10.346	9.816	94,9
106	1805	3 y 4	8.863	6.154	69,4
108	1810	Sur	12.059	5.689	47,2
124	1821	3 y 4	11.204	8.000	71,4
125	1821*	1 y 2	15.229	8.707	57,2
128	1824	1 y 2	15.516	7.198	46,4
129	1824*	3 y 4	7.393	3.230	43,7
130	1825	Mitad	12.517	2.936	23,5

* Recordemos que en algunos casos los años de los padrones se repiten porque el conteo de las cédulas de confesión para cada año se realizó de acuerdo a cuatro zonas del Sagrario.

Fuente: Padrones del Sagrario de México, elaboración propia

Las variaciones que a simple vista se aprecian en la tabla se deben a varios factores que vale la pena advertir:

1) De 1676 a 1713 los empadronadores anotaron el total de fieles de la parroquia. Se expresó el número de comulgantes por un lado, y el resto por el otro. En estos casos, algunos fieles cumplieron a medias con el precepto pascual de confesarse y comulgar por lo menos una vez al año en tiempo de pascua.
2) De 1718 a 1772 se señala el número total de fieles. Se registran los que se confesaron y comulgaron y consecuentemente dieron su cédula; aparte se anotó a los que no cumplieron con el precepto, y se menciona por separado el número de mudados y de muertos.
3) De 1784 a 1825, los empadronadores mencionan el total de feligreses y los faltos. Se incluye en este último rubro a muertos, mudados, ausentes y los que no dieron cédula de confesión y comunión.

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México (ACCMM)
Archivo General de la Nación, México (AGNM)
Archivo Histórico del Sagrario de México (AHSM)

Fuentes impresas

Concilios Provinciales Mexicanos. Época Colonial (2004), Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.), México: Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas), CD-ROM

Concilio provincial mexicano IV, celebrado en la Ciudad de México el año de 1771 (1898), Querétaro: Imprenta de la Escuela de Artes

Diccionario de autoridades (1990). Edición facsímil (1726–1739), Real Academia Española (ed.), 3 vols., Madrid

Diccionario de la lengua española (2001), 22ª ed., Real Academia Española (ed.), Madrid

Murillo Velarde, Pedro (2004–2005), Curso de derecho canónico hispano e indiano, Alberto Carrillo Cázares (edición y traducción), 4 vols., Zamora: El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México (Facultad de Derecho)

Venegas, Miguel (1851), Manual de párrocos para administrar los santos sacramentos, y ejecutar las demas sagradas funciones de su ministerio, segunda impresión por el P. Juan Francisco López, México: Luis Abadiano y Valdés

Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio de (1980), Suplemento al theatro americano (La ciudad de México en 1755), Serrera, Ramón María (ed.), México: Universidad Nacional Autónoma de México

Bibliografía

Anderson, Rodney D. (1983), Guadalajara a la consumación de la Independencia: estudio de su población según los padrones de 1821–1822, México: Gobierno de Jalisco, Unidad Editorial, Jalisco

Arnold, Linda (1995), Sobre la deducción de evidencia: Estratificación de un barrio de la ciudad de México, 1777–1793, en: Estudios de Historia Novohispana 15, 87–111

Báez Macias, Eduardo (1966), Planos y censos de la ciudad de México en 1753, en: Boletín del Archivo General de la Nación 7:1–2, 408–484

Calvo, Thomas (1973), Acatzingo: demografía de una parroquia mexicana, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia

Calvo, Thomas (1984), Familles mexicaines au XVIIe siècle: une tentative de reconstitution, en: Annales de Démographie Historique, 149–174, https://doi.org/10.3406/adh.1984.1608

Calvo, Thomas, Gustavo López (coords.) (1988), Movimientos de población en el Occidente de México, Zamora: El Colegio de Michoacán

Camacho Cabello, José (1996), La población del arzobispado de Toledo en los tiempos modernos, Madrid: Universidad Complutense

Carrillo Cázares, Alberto (1993), Michoacán en el otoño del siglo XVII, Zamora: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán

Carrillo Cázares, Alberto (1996), Partidos y Padrones del Obispado de Michoacán 1680–1685, Zamora: El Colegio de Michoacán

Cruz, Salvador (1964), Algunos pintores y escultores de la ciudad en el siglo XVIII (según los padrones del Sagrario Metropolitano), en: Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas (México), vol. IX, no. 33, 103–106, https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.1964.33.768

Delumeau, Jean (1992), La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII, Madrid: Alianza Editorial

Delumeau, Jean (1983), Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident, París: Fayard

Dufour, Gérard (1996), Clero y sexto mandamiento. La confesión en la España del siglo XVIII, Valladolid: Ambito

Ferreira Ascencio, Claudia (2014), Cuando el cura llama a la puerta. Orden sacramental y sociedad. Los padrones de confesión del Sagrario de México (1670–1825), México: El Colegio de México

Fiorini, Stanley (1983), Status Animarum I: A Unique Source for 17th and 18th Century Maltese Demography, en: Melita Historica 8:4, 325–343

Fitzgerald, William Francis (1952), The Parish Census and the Liber Status Animarum. A Historical Conspectus. Dissertation, Washington D.C.: Catholic University of America

Gavira Márquez, María Concepción (2006), Población y producción de plata en el real de minas de Tlalpujahua a mediados del siglo XVIII, en: Historia Novohispana 34, 17–45

Gerhard, Peter (1981), Un censo de la diócesis de Puebla de 1681, en: Historia Mexicana 30, 530–560

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (2001), Familias y viviendas en la capital del virreinato, en: Loreto López, Rosalva (coord.), Casas, viviendas y hogares en la historia de México, México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 75–107

González Esponda, Juan (2002), Negros, pardos y mulatos: otra historia que contar, Chiapas: Conaculta Chiapas, Biblioteca Popular de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez

Herrejón Peredo, Carlos (2003), Del sermón al discurso cívico: México, 1760–1834, Zamora: El Colegio de Michoacán, El Colegio de México

Klein, Herbert (1986), Familia y fertilidad en Amantenango, Chiapas, 1785–1816, en: Historia Mexicana 36:2, 273–286

Lira, Andrés (1995), Comunidades indígenas frente a la ciudad de México: Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812–1919, 2ª ed., México: Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México (1ª ed. 1983)

Martiarena, Óscar (1999), Culpabilidad y resistencia: ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España, México: Universidad Iberoamericana

Martínez Ferrer, Luis (1998), La penitencia en la primera evangelización de México (1523–1585), Universidad Pontificia de México, México

Mazín, Óscar (1989), Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII, en: Relaciones 39, 69–86

Mazín, Óscar, Esteban Sánchez de Tagle (coords.) (2009), Los «padrones» de confesión y comunión de la parroquia del Sagrario Metropolitano de la ciudad de México, México: El Colegio de México, Red Columnaria

Medina Bustos, José Marcos (1997), Vida y muerte en el antiguo Hermosillo, 1773–1828: un estudio demográfico y social basado en los registros parroquiales, Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora

Moreno de los Arcos, Roberto (1982), Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal, 1325–1981, en: Gaceta oficial del Arzobispado de México 23, 152–173

Morin, Claude (1972a), Los libros parroquiales como fuente para la historia demográfica y social novohispana, en: Historia Mexicana 21, 389–418

Morin, Claude (1972b), Population et épidémies dans une paroisse mexicaine: Santa Inés Zacatelco, XVIIe–XIXe siècles, en: Cahiers des Amériques Latines, Série Sciences de l'Homme 6, 43–73

Pérez Canto, María del Pilar (1982), La población de Lima en el siglo XVIII, en: Boletín Americanista 32, 383–407

Pescador, Juan Javier (1992), De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568–1820, México: El Colegio de México, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano

Rabell, Cecilia (1990), La población novohispana a la luz de los registros parroquiales: avances y perspectivas de investigación, México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México

Rowland, Robert (1993), Población, familia y sociedad, en: Gonzalbo, Pilar (comp.), Historia de la Familia, México: Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, 39–41

Sánchez Santiró, Ernest (2004), El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768–1777), en: Estudios de Historia Novohispana 30, 63–92

Taylor, William B. (1999), Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII, 2 vols., México: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México

Wall, Richard, in collaboration with Peter Laslett and Jean Robin (eds.) (1983), Family forms in historic Europe, Cambridge: Cambridge University Press

Zahino Peñafort, Luisa (1996), Iglesia y sociedad en México, 1765–1800. Tradición, reforma y reacciones, México: Universidad Nacional Autónoma de México

Foros de justicia y grupos étnicos

Olivia Luzán Cervantes

Indios acusados de hechicería ante el foro de justicia civil de la ciudad y provincia de Tlaxcala (siglo XVIII)

Introducción

La investigación de los foros de justicia[1] que atendieron los delitos contra la fe cometidos por los indios en la Nueva España es un tema complejo y, en gran parte, por descubrir, principalmente, porque la historiografía ha prestado mayor atención a la jurisdicción de los jueces eclesiásticos y no ha tomado en cuenta a las autoridades civiles que también conocieron dichos asuntos. Bajo esta lógica, haremos un breve recuento de los autores que han estudiado la actuación de los naturales ante los tribunales eclesiásticos y puntualizaremos las pocas anotaciones que hasta ahora se han hecho sobre la participación de los jueces seculares.

Como es bien sabido, la justicia eclesiástica estuvo dirigida por dos tribunales que atendieron las faltas relativas a la fe y a las costumbres de los feligreses novohispanos: por un lado, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, fundado en 1569 para la población no india, y, por otro, los tribunales eclesiásticos, a cargo de los obispos diocesanos, para los indígenas. Las obras de Richard E. Greenleaf y Solange Alberro, por mencionar algunas de las más importantes, analizan el Santo Oficio.[2] Por otra parte, el mismo Richard E. Greenleaf fue el primero en señalar la existencia del tribunal eclesiástico ordinario, también conocido como audiencia episcopal o provisorato, mediante un artículo publicado en la década de los sesenta titulado

1 A lo largo del trabajo ocuparemos la definición que Pedro Murillo Velarde, canonista del siglo XVIII, dio de la palabra «foro» o «forum», que era el lugar donde se impartía justicia; también se le conocía como «potestad», «audiencia» y «consistorio». Por otra parte, según la tercera partida de Alfonso X, en todo foro existen un juez y dos partes en conflicto. Murillo Velarde (2004), vol. II, 47, n. 22 [lib. II, tít. II]. La primera edición latina de la obra: Madrid 1743.

2 Greenleaf (1985); Alberro (1988).

«The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion»,[3] en el que señaló las competencias y la falta de definición entre la potestad del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición y los tribunales eclesiásticos sobre las «desviaciones» doctrinales de los indígenas en el siglo XVI. Además, señaló tres futuras líneas de investigación: la primera, era realizar estudios de corte etnohistórico; la segunda, profundizar en el conflicto entre las jurisdicciones; y, la tercera, elaborar una historia institucional y judicial.[4]

En México estas posturas interpretativas poco a poco han tomado importancia gracias al aprovechamiento de algunos repositorios documentales localizados en el arzobispado de México, en las antiguas diócesis de Antequera, Michoacán, Chiapas y Yucatán, cuyos documentos han sido interpretados principalmente por Roberto Moreno de los Arcos, Ana de Zaballa Beascoechea, Jorge Eugenio Traslosheros Hernández y Gerardo Lara Cisneros.[5] Actualmente, existe un predominio del enfoque etnohistórico, orientado al estudio de la idolatría y la hechicería indígena, cuyos representantes más destacados son John Chuchiak y David Tavárez.[6] Estos autores mencionan, de forma tangencial, la participación de los cabildos indios y de la justicia civil en los procesos seguidos por los tribunales diocesanos y resumen la injerencia de los jueces reales a la aplicación de los castigos que sentenciaban los jueces eclesiásticos. Sin embargo, creemos necesario abordar el tema de la justicia civil en los asuntos de idolatría y de hechicería indígena de forma especializada, pues dicho tópico ha sido investigado en el virreinato del Perú y en la región del Río de la Plata, donde se ha probado que ambos delitos competían tanto a los tribunales civiles como a los eclesiásticos.

Por esta razón, el presente artículo refiere algunas observaciones que se desprenden del análisis de veintiséis procesos criminales por hechicería en la ciudad y provincia de Tlaxcala durante el siglo XVIII.[7] Nuestro objetivo es

3 Greenleaf (1965).
4 Traslosheros Hernández (2010a) 132.
5 Moreno de los Arcos (1989); Zaballa Beascoechea (1994); Traslosheros Hernández (2004); Lara Cisneros (2011). Los autores fueron ordenados de acuerdo al año de publicación de las obras.
6 Chuchiak (2000); Tavárez (2000).
7 Provenientes del Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala (en adelante: AHET), fondo Colonia, siglo XVIII, sección Judicial, serie Criminal.

reconstruir cómo funcionaba el foro de justicia civil a nivel provincial, puesto que las autoridades tlaxcaltecas aplicaron los principios y las normas de los derechos canónico y común, los cuales fueron asimilados y aprovechados por algunos indios acusados de hechicería. Dividimos el presente trabajo en tres apartados: en primer lugar, los foros de justicia eclesiástica y civil que conocieron la hechicería practicada por los indios; posteriormente, el ordenamiento judicial de la ciudad y provincia de Tlaxcala durante el siglo XVIII, para, finalmente, concluir con un estudio de caso que revela el funcionamiento de los tribunales y la hábil defensa de un indio con ciertas nociones de derecho.

1 La jurisdicción de los foros de justicia eclesiástica y civil novohispanos en el crimen de la hechicería indígena y las particularidades tlaxcaltecas

Antes de la fundación del Tribunal del Santo Oficio de México, el arzobispo fray Juan de Zumárraga, en su papel de inquisidor apostólico, procesó y sentenció al cacique de Texcoco, llamado don Carlos Ometochtzin, por hereje dogmatizante, idólatra y amancebado, quien terminó ejecutado públicamente en la plaza principal de la ciudad de México en 1539. Dicha sentencia sentó las bases para que en 1571 quedara establecido que ningún indio pudiera ser procesado por la Inquisición en la Nueva España.[8]

Paralelamente, los tres primeros Concilios Provinciales Mexicanos fueron pieza fundamental para configurar la condición jurídica del indio, pues se argumentó que debía considerársele cristiano nuevo, vasallo libre, un ser humano de plena racionalidad, inocente, con derecho a sus formas de propiedad, de gobierno y jurisdicción antiguas, por lo que debía otorgársele un trato benevolente, tener estatus de menor de edad y permanecer bajo la tutela de la Iglesia y de la Corona.[9] Divididas las responsabilidades supremas, la Iglesia debía dirigir las almas a través de la reforma permanente de las costumbres, en tanto que la Monarquía, representada por las autoridades novohispanas, tenía la obligación de garantizar la paz y la justicia.[10] Tiempo

8 Greenleaf (1988); Lara Cisneros (2011) 56.
9 Traslosheros Hernández (2010b) 67.
10 Traslosheros Hernández (2004) 8.

después, en el siglo XVII, Juan de Solórzano y Pereyra, en la *Política Indiana*, enfatizó que las autoridades civiles y religiosas tenían la obligación de defender al indio por su condición de *miserable*.[11]

Ahora bien, si los indios eran protegidos por las autoridades eclesiásticas y civiles, al tiempo que la Inquisición no ejercía jurisdicción sobre ellos, entonces ¿qué jueces procesaban a los indios que – presuntamente – practicaban la hechicería? Para contestar esta pregunta será necesario revisar las primeras disposiciones eclesiásticas y civiles escritas durante el siglo XVI.

En lo que respecta al Primer Concilio Provincial Mexicano (1555) encontramos que a los obispos y a los curas se les mandó «cuidar» que en las parroquias no hubiera encantadores, agoreros, hechiceros, sortílegos o personas que ensalmaran con supersticiones y palabras no aprobadas, porque estas prácticas eran consideradas «pecados públicos».[12] Por su parte, en la instrucción que el monarca remitió al virrey don Luis de Velasco en 1550, le ordenó hacer cumplir los «Capítulos de corregidores» – promulgados en 1530 –, y, en concreto, que castigara los pecados públicos.[13]

Tiempo después, Felipe II fijó las competencias jurisdiccionales de las autoridades eclesiásticas y civiles que procesarían a los indios que practicaran la hechicería, mediante una ley promulgada el 23 de febrero de 1575 y cuyo título es: «que los ordinarios eclesiásticos conozcan en causa de fe contra indios, y en hechizos y maleficios las justicias reales», la cual se encuentra en la *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias* de 1681 y ordena que «por estar prohibido a los inquisidores apostólicos el proceder contra indios, compete su castigo a los ordinarios eclesiásticos, y deben ser obedecidos y cumplidos sus mandamientos; y contra hechiceros, que matan con hechizos y usan otros maleficios, procederán nuestras justicias reales».[14] Esta disposición conjuntó por primera vez la potestad espiritual y la temporal para el tratamiento de la hechicería. Posteriormente, durante el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585), se especificó que los curas debían llevar ante el obispo a los indios reincidentes de practicar hechicería, para que corrigie-

11 Solórzano y Pereyra (1996), tomo I, 576 [lib. II, cap. XXVII, n. 6]. Primera edición 1648.

12 Primer Concilio Mexicano, en: Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial (2004) 7 [cap. V].

13 Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos (1991), tomo I, 137.

14 Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681 (1987), tomo II, f. 192r [lib. VI, tít. I, ley XXXV].

ran su conducta, pero, en caso de que ignoraran su mandato, se les debía denunciar ante la justicia real para ser castigados con pena de azotes.[15]

Estas disposiciones permanecieron inalterables desde esa época y durante el siglo XVIII. Así, Pedro Murillo Velarde discriminó las infracciones cometidas en cada foro de justicia: por un lado, el delito contra la fe se efectuaba por la superstición, al utilizar el pacto con el demonio para realizar los hechizos y los maleficios, mientras que, cuando se empleaban estos conocimientos para dañar a otras personas o para destruir los bienes, se perpetraba una falta que debía ser castigada por los jueces seculares.[16]

El tratamiento de la hechicería como crimen puede explicarse en su propia definición, pues era una magia supersticiosa que tendía a dañar a otro.[17] Si trasladamos esta concepción a los documentos que nos ocupan, encontramos una estrecha relación pues, de los veintiséis procesos localizados en el Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala (AHET), veintiuno denunciaban diferentes enfermedades y, en los cinco restantes, causas de muerte. Por ello, los demandantes referían que «el delito necesita[ba] una averiguación especial por ser un asunto delicado»[18] y, además, que era «un crimen grave que debía seguirse por reales trámites».[19]

Lo anterior nos lleva a otro planteamiento de Murillo Velarde, quien menciona que las causas de sortilegio, hechicería, magia, brujería y otras semejantes, cuando no eran heréticas, se debían tratar en *fuero mixto*,[20] lo que explica por qué David Tavárez encontró para el caso oaxaqueño una correspondencia entre las autoridades civiles y las eclesiásticas en los procesos por hechicería e idolatría, relación que – según sus estudios – estuvo marcada por la supremacía de la jurisdicción episcopal. Sin embargo, para Tlaxcala en el siglo XVIII se muestran divergencias pues, al comparar el total de las causas con el único proceso eclesiástico resguardado en el Archivo General de la Nación de México, nos hace pensar que las autoridades civiles de

15 Tercer Concilio Provincial Mexicano, en: Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial (2004) 135.

16 Murillo Velarde (2004), vol. IV, 261, n. 352 [lib. V, tít. XXXVII].

17 Murillo Velarde (2004), vol. IV, 191, n. 253 [lib. V, tít. XXI].

18 Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala, Fondo Colonia, siglo XVIII, Sección Judicial, Serie Criminal, año 1793, caja 42, expediente 2. En adelante, esta información será extractada de la siguiente manera: AHET. 1793, 42, 2.

19 AHET. 1798, 47, 5.

20 Murillo Velarde (2004), vol. IV, 194, n. 256 [lib. V, tít. XXI].

Tlaxcala ejercieron una mayor jurisdicción sobre la hechicería indígena, con respecto al obispo de Puebla de los Ángeles;[21] hipótesis que podrá ser comprobada cuando, en futuras investigaciones, accedamos al Archivo del Cabildo Metropolitano de Puebla.

Así tenemos que, por ejemplo, en el mes de marzo de 1701, el cura párroco y el fiscal de la iglesia de Santa Ana Chiautempan[22] desenterraron frente a la casa del indio Francisco Martín los siguientes objetos, que lo hacían sospechoso de practicar hechicería y de dañar a los indios de su comunidad: una jícara verde, hilos de diferentes colores, cántaros, chiles prietos, una ollita, un malacate de palo, algodón, una cinta «con la que se atan el cabello las mujeres», tortillas y una gallina negra. El párroco no llevó a Francisco Martín ante el obispo de Puebla sino que acudió con el alcalde ordinario del pueblo para que averiguara el uso que le daba a los utensilios. Dicha autoridad trasladó la causa al gobernador español de Tlaxcala, quien el 31 de agosto de 1701 dictaminó la libertad del reo.[23] Este proceso plantea ciertas interrogantes: ¿Qué otras autoridades conformaban el ordenamiento judicial de Tlaxcala durante el siglo XVIII? ¿Existió un orden de prelación entre las autoridades civiles?

2 La composición del foro de justicia civil de Tlaxcala durante el siglo XVIII

Las pocas referencias que existen sobre la organización judicial y política en la provincia de Tlaxcala del siglo XVIII se conocen, en parte, por los procesos judiciales y, en parte, por el censo que mandó hacer el virrey Revillagigedo para las intendencias de la Nueva España en 1793. Dicho censo fue realizado en Tlaxcala un año después y se llamó *Padrón general de familias de españoles, castizas y mestizas, con otro de morenos, pardos, pertenecientes a la jurisdicción de Tlaxcala, dividido en 7 cuarteles y distribuidos sus individuos hombres en 5 clases*.[24] En el documento se menciona que la provincia de Tlaxcala

21 Entre 1539 y 1543 se trasladó la sede episcopal de Tlaxcala a la recién fundada Puebla de los Ángeles, por lo que el obispo poblano mantuvo la jurisdicción para tratar asuntos de idolatría y hechicería entre los indios tlaxcaltecas. Véase Luzán Cervantes (2013) 31.

22 Pueblo localizado al noreste de la ciudad de Tlaxcala.

23 AHET. 1701, 4, 35.

24 AHET. Microfilm, núm. 6.

estaba dividida en unidades políticas menores, llamadas partidos o tenientazgos, a las que estaban adscritas cierto número de comunidades. Las cabeceras de dichos partidos se localizaban en: Santa María Natívitas, San Felipe Ixtacuixtla, San Luis Apizaco, San Luis Huamantla, Santa Ana Chiautempan y San Agustín Tlaxco. En cada cabecera de partido había dos autoridades: por un lado, el teniente español y, por otro, el alcalde ordinario indio, quienes sujetaban a otras autoridades inferiores de cada pueblo de indios.

a) Los jueces indios de Tlaxcala

Los oficiales de las repúblicas de indios

En los pueblos sujetos a los seis partidos se elegían ciertos oficiales que, en conjunto, los documentos denominaron la «república». Por ejemplo, en el año de 1736, los oficiales de San Lucas Cuauhtelulpan eran: un teniente de naturales, un alguacil mayor, un escribano y un «topil».[25] Todo parece indicar que estos oficiales eran las primeras autoridades del foro de justicia civil de Tlaxcala que conocían las causas por hechicería. De manera específica, los tenientes de naturales eran quienes intentaban reconciliar a las partes litigantes y reparar los daños ocasionados por los indios que presuntamente empleaban los maleficios.[26] Las diligencias eran de forma sumaria, es decir, no fueron registradas por escrito. No obstante, por las testificaciones de los oficiales de las repúblicas de indios en la documentación analizada se sabe que, primeramente, se recibía la denuncia verbal para, después, realizar un careo a los querellantes y a los testigos. En caso de que se determinara la culpabilidad, el alguacil del pueblo ejecutaba el castigo. Si los indios eran reincidentes, el teniente de naturales trasladaba las causas a jueces de mayor prelación.

En este sentido, resulta interesante que, en el año 1736, el teniente de naturales del pueblo de San Lucas Cuauhtelulpan recibió la denuncia de la india Sebastiana María, esposa del fiscal de la parroquia, por la enfermedad que – según ella – le había ocasionado el indio Juan Isidro.[27] Un testigo escuchó que estaba hechizada porque el acusado «le había dicho que quería

25 AHET. 1736, 20, 2.
26 Luzán Cervantes (2013) 67.
27 AHET. 1736, 20, 2.

enamorarla y ella no lo consintió». Ante la pública afrenta al honor del fiscal, el teniente y el aguacil mayor del pueblo encerraron a Juan Isidro en la casa de la enferma, momento en el que el alguacil amenazó al inculpado, diciéndole que «lo había de matar y hacer mil pedazos si no le quitaba a dicha Sebastiana María el daño que le había hecho».

Otro ejemplo ilustrativo lo constituye la querella iniciada contra María Dorotea, natural del pueblo de San Pedro Tlalcoapan, quien fue denunciada en 1759 por maleficiar a la esposa de Marcos Martín, a través de pulque, y a otros indios de la comunidad.[28] De acuerdo con los testigos, el esposo de María Dorotea era el «indio principal» don Diego Bernardino, quien había permanecido en el cargo de fiscal de la parroquia de dicha comunidad por cuatro años distintos, tiempo en el que construyó las bóvedas, la media naranja y «había blanqueado y pintado» el templo. Su permanencia en el cargo había ocasionado el descontento de los oficiales de la república de Tlalcoapan, quienes apoyaron a una habitante del pueblo llamada Sebastiana María para acusar a María Dorotea de hechicera bajo el argumento de que empleaba «su maldita fe» para que Diego Bernardino «tenga siempre la vara de fiscal». Es muy probable que las autoridades del pueblo conocieran bien que, al ser el oficial incriminado de hechicería, se ocasionaría su destitución del cargo, pues la tradicional conciliar estipulaba que los fiscales de las iglesias debían cumplir con las normas de la religión católica.[29] El alguacil azotó a la sospechosa para obligarla a curar a una de sus víctimas bajo la siguiente amenaza: «si dentro de 20 días no sana la dicha María de la Encarnación te había de quemar», aludiendo a una forma de castigo europeo aplicado para cualquier hechicero. Sin embargo, es factible que sólo fuera una especie de tormento, pues dicha pena no debía ser aplicada por un juez menor y mucho menos a un indio.

En definitiva, estos ejemplos hacen evidente que los procesos criminales por hechicería fueron motivados por asuntos tan cotidianos como los amores ilícitos o los conflictos entre miembros de la elite local. Asimismo, indican que los tenientes de naturales eran jueces conciliadores que impartieron

28 AHET. 1759, 27, 57.

29 La destitución del cargo también se aplicó a los miembros del cabildo que eran denunciados por practicar hechicería o idolatría; por ejemplo, en 1735 el obispo de Oaxaca consideró que las autoridades indias locales tenían que ser destituidas de sus cargos. Véase Zaballa Beascoechea (2005) 71.

justicia e intentaron resolver las desavenencias entre los naturales antes de llevar a los reos a la jurisdicción de los gobiernos indio y español de Tlaxcala.

Los alcaldes ordinarios de la provincia

La importancia política de las seis cabeceras de los partidos de Tlaxcala se reflejaba en el nombramiento de un alcalde ordinario indígena, quien podía recibir y sentenciar los procesos de los indios que vivían en las cabeceras.[30] Aunque no existen estudios que refieran sus alcances jurisdiccionales durante el siglo XVIII, hemos encontrado un caso en el que se evidencia que podían conocer, investigar y sentenciar los procesos por hechicería. Recordemos que, en el caso de 1701 arriba reseñado, el párroco del pueblo de Santa Ana Chiautempan había desenterrado frente a la casa del indio Francisco Martín varios objetos que lo hacían sospechoso de practicar hechicería. Una vez que el cura trasladó al acusado ante el alcalde ordinario, éste elaboró las diligencias y determinó que los objetos sí pertenecían a Francisco Martín, por lo que lo castigó con tres días de prisión en la cárcel de la cabecera.

Los alcaldes ordinarios del cabildo y el gobernador de naturales

Desde 1537, Carlos I determinó la jurisdicción civil y criminal de los alcaldes ordinarios de las ciudades novohispanas.[31] A partir de la segunda mitad del siglo XVI, Tlaxcala contaba con cuatro alcaldes, pertenecientes al cabildo indio de la ciudad, facultados para conocer pleitos entre los naturales que no residían en las cabeceras de los tenientazgos. En el siglo XVIII, se mantenía el mismo número de alcaldes ordinarios.

Dichas autoridades tenían bajo su cargo a un escribano y a un asesor jurídico que los auxiliaban en los procesos criminales. El primero tomaba nota del proceso judicial y firmaba como testigo, mientras que el segundo los asesoraba en las sentencias, ya que no todos los alcaldes tenían conocimien-

30 De acuerdo con Andrea Martínez Baracs, el nombramiento de los alcaldes ordinarios en la provincia de Tlaxcala estaba relacionado con el reconocimiento que las autoridades virreinales daban a los pueblos que debían tener seiscientas varas «a todos vientos» para las tierras de la comunidad; es decir, que el rango de pueblo les otorgaba el derecho a tener dicha autoridad. Véase Martínez Baracs (2000) 460.

31 Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681 (1987), tomo II, f. 152v [lib. V, tít. III, ley I].

tos universitarios de Derecho. Sin embargo, hubo un alcalde que sí tuvo formación académica y que, por lo tanto, no necesitó de un asesor para dictar sentencia. En el año de 1793, los antiguos oficiales de la república de San Cosme Mazatecoxco denunciaron a la india María de los Dolores por haber enfermado al indio Cipriano.[32] La querella se realizó ante don Nicolás Faustino Maxixcatzin, alcalde del cabildo indio de Tlaxcala, quien desde pequeño estudió en la ciudad de México, como becario y colegial en el Real e Ilustre Colegio de San Ramón. Se licenció en jurisprudencia en la Universidad de México y fungió como abogado ante la Real Audiencia de México.[33] Al tener una formación académica y ser descendiente directo de Maxixcatzin, antiguo señor de Ocotelulco – y que fue pieza principal para la alianza con los españoles en el siglo XVI –, pudo ocupar diversos cargos en el gobierno indio de Tlaxcala pues, además de ser alcalde ordinario, también fue gobernador de naturales, procurador general y regidor decano del cabildo de Tlaxcala.

En la *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias* se indicaba que las sentencias de los alcaldes ordinarios eran apelables[34] y, para el caso tlaxcalteca, debían remitirse ante el gobernador español e indio que también se hacía llamar «gobernador cacique» o «gobernador de naturales». Este último también averiguaba los procesos por hechicería. No obstante, en algunas ocasiones los indios acudían directamente con el gobernador de naturales y cuando no era favorable la sentencia pedían que la causa fuera investigaba por alguno de los cuatro alcaldes ordinarios del cabildo de la ciudad. Dicha practica muestra que las partes involucradas en los pleitos criminales modificaban el orden de prelación de los jueces civiles en la urbe tlaxcalteca, con el fin de que se les impartiera justicia.

32 AHET. 1793, 42, 2.
33 Cuadriello (2004) 130–131.
34 Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681 (1987), tomo II, f. 152v [lib. V, tít. III, ley I].

b) Los jueces españoles de Tlaxcala

Los tenientes de los partidos

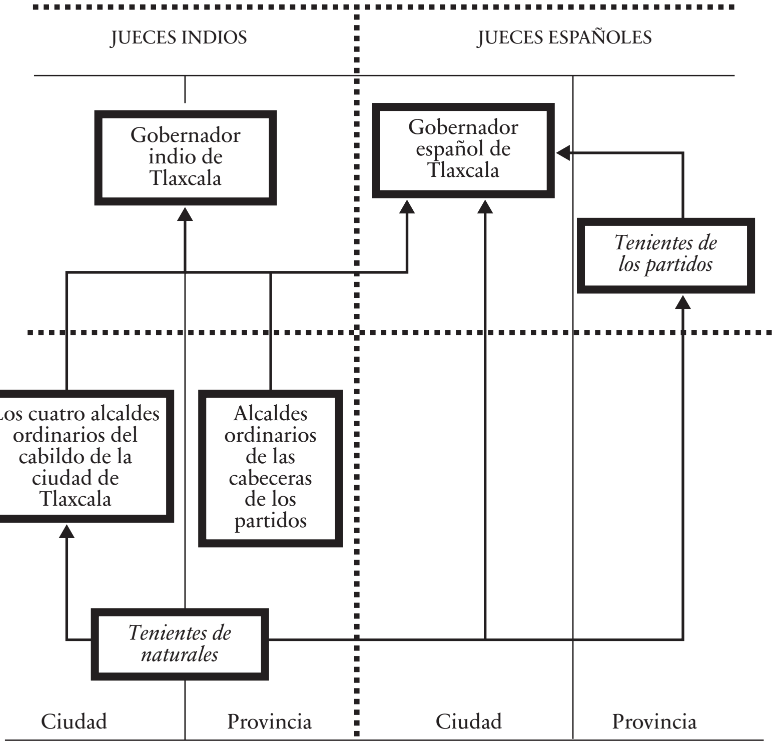
Los tenientes españoles de los seis partidos de la provincia de Tlaxcala eran jueces delegados del gobernador español, con atribuciones de gobierno y de justicia. Conforme a la segunda facultad, podían investigar las causas civiles y criminales de la población india y no india. Asimismo, debían recibir las causas que habían elaborado los oficiales de las repúblicas de indios con el objetivo de continuar con las diligencias ordinarias. Una vez que los tenientes españoles de los partidos terminaban de hacer las averiguaciones, remitían los procesos al gobernador español para que él determinara el pleito; hecho, que demuestra que no estaban facultados para sentenciar y que sólo eran delegados de la jurisdicción del gobernador español.

El gobernador español

Finalmente, llegamos a la máxima autoridad del foro de justicia civil de Tlaxcala. Nos referimos al gobernador español, quien desde el siglo XVI constituía la «Audiencia ordinaria de Tlaxcala» y empleaba el título de «Justicia Real», que lo facultaba, entre otros asuntos, a investigar a los indios acusados de dañar y matar a sus semejantes a través del uso de maleficios.

Para concluir, el análisis documental indica que en Tlaxcala existía un conjunto jerárquico de autoridades indias y españolas, estratégicamente localizados en la ciudad y en la provincia, que investigaban las denuncias por hechicería. Algunos jueces podían ejecutar castigos, mientras que había jueces subalternos que sólo indagaban las causas para remitirlas a sus superiores. También, que la impartición de la justicia en Tlaxcala dependió de la cooperación de todas las autoridades de la ciudad y de la provincia, desde los oficiales de las repúblicas de indios hasta el gobernador español y sus tenientes. Así, los lazos jurisdiccionales entre todos los jueces tlaxcaltecas fueron pieza fundamental para dar estabilidad al ordenamiento civil, mismo que presentamos en el siguiente esquema.

El orden de prelación de los jueces del foro de justicia civil de Tlaxcala en materia de hechicería, siglo XVIII



FUENTE: Reconstrucción elaborada a través de procesos criminales por hechicería localizados en el AHET

3 Un caso ejemplar: la defensa de un indio denunciado por hechicería ante los jueces de Tlaxcala en 1797

En la mañana del 15 de febrero de 1793, José Antonio, indio del pueblo de San Miguel Tenancingo, se disponía a comprar medio real de pulque en la casa de Vicente José. En el camino se encontró a Juan José – hermano de Vicente – y comenzaron a discutir por un pleito de tierras.[35] Al día siguiente, la esposa de Juan comenzó a enfermar y, pasados dos meses, murió. Tras su deceso, comenzaron a mencionar en el pueblo que José Antonio era hechicero y que había matado a la india con un brebaje preparado con sal, pólvora, azufre, ocote y pino. Razón suficiente para que, en el mes de mayo, Juan José iniciara una demanda criminal por hechicería contra José Antonio ante el alcalde ordinario del cabildo indio de Tlaxcala. Al final del proceso, el acusado recibió doce azotes en la picota localizada en la plaza pública de la ciudad, y pagó el gasto de la manutención del cirujano que había atendido a la india.

El conflicto continuaba latente en el año de 1795, pues los hermanos Juan José y Vicente José introducían de manera constante su ganado al terreno de José Antonio que, según ellos, les correspondía por antiguo derecho. El 2 de junio de 1795, Juan José mandó a su pequeña hija a cortar unas mazorcas para «alimentar a los burros». Una vez que la niña comenzó a recoger la cosecha – que obviamente no había cultivado su parentela – José Antonio le dio dos varazos «con la punta de una milpa», refiriéndose, seguramente, a una caña de maíz. Lo interesante del caso fue que la niña estuvo enferma hasta el mes de mayo de 1797 y Juan aprovechó los padecimientos para denunciar de nueva cuenta a su adversario de hechicero. En primer lugar, acudió al teniente de naturales del pueblo, quien amenazó a José Antonio con azotes si no curaba a la pequeña. Posteriormente, los oficiales de la república trasladaron a la niña a la ciudad de Tlaxcala para que el gobernador indio, de nombre Francisco de Lira, fuera testigo de los resultados negativos de los maleficios de José Antonio. Sin embargo, faltando pocas leguas para llegar a la ciudad de Tlaxcala, la infanta falleció frente a la iglesia del pueblo de Acuitlapilco, por lo que los oficiales acudieron inmediatamente con el cura párroco para que inspeccionara el cadáver, quien halló que «no había muerto por maleficio», puesto que «no encontró herida, contusión ni daño

35 AHET. 1797, 46, 26.

que hubiese originado su muerte, provenida, sin duda, de otra enfermedad [a] que está sujeta toda criatura». Pasadas algunas horas, el párroco, el demandante y los oficiales de la república se presentaron con el cadáver de la pequeña ante el gobernador indio y, de inmediato, Lira ordenó la aprensión de José Antonio en la cárcel pública. Una vez trasladado el acusado a la ciudad de Tlaxcala, se le exigió pagar la misa, el entierro, los cantores y seis pesos por vía de pena para ponerlo en libertad.

En el mes de junio de 1797, los susodichos Juan José y Vicente José se presentaron ante el alcalde ordinario del cabildo de Tlaxcala para demandar judicialmente a José Antonio la devolución del terreno en disputa y, de manera paralela, iniciaron una querella criminal por hechicería con la que pretendían probar la mala fe del reo contra el bien público de la comunidad, lo cual consideramos, podría favorecer la resolución de la primera causa, de carácter puramente civil. Es muy probable que la denuncia por hechicería sí haya incidido en el pleito por la tierra, pues el alcalde ordinario ordenó la devolución del terreno y, en la causa criminal, se sentenció al inculpado a doce azotes y a pagar las costas del proceso.

Cansado de las vejaciones de las autoridades, José Antonio escribió una petición al gobernador español, llamado don Francisco de Lissa, en la que le informa los excesos cometidos en contra de su persona. Al final del escrito firmó con su nombre y pidió la protección de un procurador, por lo que queda descartada la posibilidad de que los argumentos jurídicos alegados en su defensa fueran una recomendación del abogado. La petición indica que dicho indígena tenía conocimiento de las leyes que lo amparaban. En él afirma que, al hacer valer su calidad de miseria, empleaba «la ley real a beneficio del difamado o difamados para que se ponga el debido remedio» a tan injusta situación. Acusa tanto a los indios que le habían quitado la tierra y que le imputaban ser hechicero, como a las autoridades indígenas por sus abusos judiciales y procedimentales. A continuación, reseñamos los alegatos que redactó José Antonio:

1. Los actores no justificaron el delito, por lo que incurrieron en calumnia y el gobernador español debe imponerles penas por ello.
2. Los procedimientos elaborados por el gobernador indio no tuvieron fundamentos porque no se verificó ningún maleficio y los testigos no justificaron la querella. Por lo tanto, los indios que dieron su testimonio deben ser castigados.
3. Las aprehensiones fueron violentas y sin causa escrita.

4. Los azotes ordenados por el alcalde del cabildo indio de Tlaxcala fueron ilegítimos porque «en el derecho real son como corpus tentativa, pena grave, por lo que no se pueden dar por cualquier motivo, sino en causas calificadas y muy criminosas».
5. Las penas pecuniarias no deben aplicarse a «nosotros los indios» pues «está expresamente prohibido por [las] leyes de los reinos».
6. Las autoridades de Tlaxcala no pueden condenar a prisión por cualquier queja, a menos que se certifique el delito por alguna averiguación sumaria, ya que de lo contrario se infama al preso.
7. Finalmente, asevera: «Porque nuestra rusticidad no ignora que los gobiernos indios no tiene[n] facultad, según la jurisdicción que les da la ley real del reino, para semejantes casos» de hechicería.

La formulación de su defensa nos hace pensar que José Antonio formaba parte de un grupo selecto de indios tlaxcaltecas con acceso a la normatividad, la cual asimiló y utilizó a su favor. Desconocemos si fue integrante de la república de indios de su localidad o si ocupó algún cargo en la iglesia del pueblo. Sólo sabemos que era un indio ladino, que sabía escribir en español y que, a juzgar por sus declaraciones orales rendidas ante los jueces era bilingüe, pues hablaba náhuatl y castellano.

De los siete puntos arriba mencionados solo destacaremos dos. En primer lugar, el argumento de los falsos testigos, delito que era penado por las leyes novohispanas, ya que el falso testimonio en un juicio implicaba el perjurio de los declarantes en contra del acusado.[36] Probablemente, el indio José Antonio haya retomado una ley emitida por Carlos I en 1529 mediante la cual se ordenaba que, aquellas personas que dieran falso testimonio, serían castigadas «con todo rigor […], conforme a las leyes de nuestros reinos de Castilla».[37] Además, dicho indio tlaxcalteca argumentó que «era un delito

36 Alejandre García (1976) 112.

37 Al comparar la información del indio José Antonio con la ley de 1529 encontramos varias similitudes pues textualmente dice: «El emperador don Carlos y la emperatriz. En Toledo a 24 de agosto de 1529. Don Carlos I. Somos informados, que en las Indias hay muchos testigos falsos, que por muy poco interés se perjuran en los pleitos. Y negocios que se ofrecen, y con facilidad los hallan cuantos se quieren aprovechar de sus deposiciones; y porque este delito es en grave ofensa de Dios Nuestro Señor, y nuestra, y perjuicio de las partes: mandamos a las audiencias y justicias, que con muy peculiar atención procuren averiguar los que cometen este delito, castigando con todo rigor a los delincuentes, conforme a las leyes de nuestros reinos de Castilla, pues tanto importa al servicio de Dios y

público que ofendía a Dios, a las autoridades y lo perjudicaba», lo que evidencia que las declaraciones falsas de los testigos alteraban el orden público e, incluso, iban en contra de la administración de justicia de las autoridades de los tribunales civiles de Tlaxcala, arriba reseñados.[38]

Por último, en el punto referente a la falta de jurisdicción de los jueces indios en las causas por hechicería, José Antonio interpretó la ley de 1575, en la que el rey Felipe II ordenó que «otras [leyes] del reino nos enseña[n] [que] contra hechiceros que matan con hechizos y usan otros maleficios procederán nuestras justicias reales»,[39] entendiendo que las «justicias reales» eran las autoridades españolas de Tlaxcala y no las indias. Además, argumentó que las causas por hechicería no eran «graves», puesto que habían nacido de la ignorancia y la falta de doctrina cristiana de sus acusadores.

Ya para terminar, es importante subrayar que en la práctica judicial cotidiana las autoridades indias sí conocían el delito de la hechicería durante el siglo XVIII. No obstante, los argumentos jurídicos de José Antonio fueron parte fundamental para que saliera en libertad de la cárcel pública de la ciudad de Tlaxcala el 29 de septiembre de 1797.

Conclusión

Los procesos por hechicería en Tlaxcala durante el siglo XVIII fueron liberados por un engranaje judicial, integrado por jueces indios y españoles. A través de un estudio de caso, pudimos conocer que el foro de justicia civil se convirtió en el espacio idóneo para que los indios resolvieran sus conflictos cotidianos; se trata de una práctica forense que, en algunos casos, ocasionó que un grupo reducido de indios conociera las leyes que los amparaban. Lo cual conduce a la cuestión de si José Antonio habrá sido escribano en su comunidad. En cuyo caso, así se explicaría el hecho de que podía consultar las leyes escritas, puesto que difícilmente habría citado de memoria la normatividad de siglos pasados.

ejecución de la justicia». Cf. Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681 (1987), tomo II, f. 296r [lib. VII, tít. VIII, ley III].

38 El derecho castellano y el novohispano castigaba el delito de falso testimonio porque violentaba el juramento en nombre de Dios, más la ofensa y el daño a la víctima. Alejandre García (1976) 97.

39 Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681 (1987), tomo II, f. 192r [lib. VI, tít. I, ley XXXV].

Finalmente, con este artículo, pretendemos abrir una línea de investigación orientada al análisis institucional y judicial de los foros de justicia civil que ejercieron jurisdicción en el crimen de la hechicería indígena, tema que necesita ser estudiado con mayor detenimiento no sólo en Tlaxcala, sino también en otros territorios de la Nueva España. Con ello, en futuros trabajos se podrá estudiar en conjunto a los tribunales eclesiásticos y a los seculares que conocieron dicho delito.

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala (AHET)

Fuentes impresas

Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial (2004), Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.), CD-ROM, México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas

Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos (1991), Torre Villar, Ernesto de la (coord.), tomo I, México: Porrúa

Murillo Velarde, Pedro (2004), Curso de derecho canónico hispano e indiano, Carrillo Cázares, Alberto (edición y traducción), vol. II, IV, Zamora: El Colegio de Michoacán – Facultad de Derecho – Universidad Nacional Autónoma de México

Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681 (1987). Facsímile de la edición príncipe (Madrid 1681), 4 tomos, México: Miguel Ángel Porrúa

Solórzano y Pereyra, Juan de (1996), Política Indiana, tomo I, Tomás y Valiente, Francisco (ed.), Madrid: Fundación José Antonio de Castro

Bibliografía

Alberro, Solange (1988), Inquisición y sociedad en México. 1571–1700, México: Fondo de Cultura Económica

Alejandre García, Juan Antonio (1976), El delito de falsedad testimonial en el derecho histórico español, en: Historia. Instituciones. Documentos, Sevilla: Universidad de Sevilla, vol. 3, 9–140

Chuchiak, John (2000), The Indian Inquisition and the extirpation of idolatry: The process of punishment in the Provisorato de Indios of the diocese of Yucatan, 1563–1812 (Doctoral Dissertation), Tulane University, New Orleans

Cuadriello, Jaime (2004), Las glorias de la República de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime, México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Estéticas – Museo Nacional de Arte – Instituto Nacional de Bellas Artes

Greenleaf, Richard E. (1965), The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion, en: The Americas. A Quartely Review of Inter-American Cultural History, 22:2, 138–166, http://dx.doi.org/10.2307/979238

Greenleaf, Richard E. (1985), La Inquisición en Nueva España, siglo XVI, México: Fondo de Cultura Económica

Greenleaf, Richard E. (1988), Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536–1543, México: Fondo de Cultura Económica

Lara Cisneros, Gerardo (2011), Superstición e idolatría en el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México, siglo XVIII. Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Luzán Cervantes, Olivia (2013), Indios acusados por hechicería ante los foros de justicia de la ciudad y provincia de Tlaxcala. Siglo XVIII. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Martínez Baracs, Andrea (2000), Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519–1750, México: Fondo de Cultura Económica, Fideicomiso Colegio de Historia de Tlaxcala, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

Moreno de los Arcos, Roberto (1989), Autos seguidos por el provisor de naturales del arzobispado de México contra el ídolo de Gran Nayar, 1722–1723, en: Tlalocan, vol. X, 337–347

Tavárez, David (2000), Idolatry extirpation projects and native responses in Nahua and Zapotec communities, 1536–1728. Doctoral Dissertation, The University of Chicago, Chicago

Traslosheros Hernández, Jorge Eugenio (2004), Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México, 1528–1668, México: Porrúa, Universidad Iberoamericana

Traslosheros Hernández, Jorge Eugenio (2010a), Invitación a la historia judicial. Los tribunales en materia religiosa y los indios de la Nueva España: problemas, objeto de estudio y fuentes, en: Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.), La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación, México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 129–149

Traslosheros Hernández, Jorge Eugenio (2010b), Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571–c. 1750, en: Traslosheros Hernández, Jorge Eugenio, Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal, México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 47–74

Zaballa Beascoechea, Ana de (1994), La hechicería en Michoacán en la primera mitad del siglo XVII, en: Asociación Espãnola de Americanistas (ed.), El Reino de Granada y el Nuevo Mundo, Granada: Diputación Provincial de Granada, vol. I, 535–550

Zaballa Beascoechea, Ana de (2005), Jurisdicción de los tribunales eclesiásticos novohispanos sobre la heterodoxia indígena. Una aproximación a su estudio, en: Zaballa Beascoechea, Ana de (coord.), Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España, Bilbao: Universidad del País Vasco, 57–78

María Leticia Vázquez Oropeza

La población de origen africano en Nueva España y su relación con la jurisdicción eclesiástica. El uso de la justicia en la audiencia del arzobispado de México (siglos XVII y XVIII)*

La población de origen africano, libre y esclava, fue definida con diferentes calidades jurídicas en el virreinato novohispano: ellos fueron cristianos, vasallos del rey y esclavos.[1] El reconocimiento de las diferentes calidades de los negros implicó que estuvieron sujetos al marco normativo de la monarquía, es decir, a las normas religiosas, éticas y jurídicas. Así, dotados de voz en el sistema jurídico novohispano, los africanos y sus descendientes pudieron acceder a la justicia, tal como lo hacían indígenas y españoles, por lo que no fue raro que presentaran sus causas en los diferentes tribunales de justicia de Nueva España, reales o eclesiásticos. De estos últimos, el foro arzobispal de la ciudad de México fue una instancia de la Iglesia a la que acudieron continuamente.

En las siguientes líneas se exponen los estudios modernos sobre justicia eclesiástica y negros en Nueva España, utilizados como punto de partida en la investigación. Luego, se plantea el contexto teológico y jurídico de la época; y, al final, se presentan algunos pleitos entablados por los negros,

* Este trabajo fue una ponencia presentada en el seminario internacional «Nuevos campos de investigación en la historia de las instituciones eclesiásticas y del derecho canónico indiano en la Nueva España, siglos XVI–XIX» organizado por el Instituto Max Planck de Historia del Derecho Europeo (Frankfurt am Main/Alemania) que tuvo lugar del 16 al 18 de mayo de 2011 en el Centro de Estudios de Historia de México CARSO en la ciudad de México. He realizado algunas modificaciones para su publicación; sin embargo, sigue conservando la esencia de lo que se presentó en el evento. El texto es parte de la investigación que está en curso para realizar la tesis de maestría. – Agradezco al Instituto Max Planck la ayuda que me brindó para asistir a dicho seminario. Asimismo, agradezco al doctor Jorge E. Traslosheros por sus comentarios que me permitieron plantear este trabajo.

1 Bennett (2003).

conservados en el Archivo General de la Nación de México (AGNM).[2] Los expedientes judiciales expuestos son una muestra de cómo pudo haber sido la dinámica de los africanos y sus descendientes con la audiencia arzobispal de México al momento de pedir justicia en sus asuntos.

En la actualidad, hay un número variado de investigaciones sobre los negros en América que han considerado temas como la vida cotidiana, el comercio, la distribución, las labores y la naturaleza del trato que recibía esta mercancía humana.[3] Sobre la justicia eclesiástica y la capacidad jurídica de los negros hay dos trabajos que sirvieron como antecedente inmediato de esta investigación. Por una parte, Jorge E. Traslosheros y su estudio sobre la audiencia del arzobispado de México entre los años 1528 y 1668, donde trató las competencias jurisdiccionales, las funciones y la razón de ser en relación con la sociedad que le dio vida a ese tribunal. El autor demostró que este foro religioso tuvo un papel aventajado para orientar las relaciones sociales en la sociedad novohispana, ya que fue una de las pocas instituciones que afectaron las conductas cotidianas.[4]

Por otra parte, Herman L. Bennett estudió a la población africana y sus descendientes en el ámbito urbano de Nueva España entre 1570 y 1640 a través de una de las competencias jurisdiccionales de los tribunales eclesiásticos: el matrimonio. El autor sugiere que los negros, aun con su característica de esclavos, pudieron acceder al sacramento del matrimonio y el ejercicio de la vida conyugal porque se les reconocieron las calidades de cristianos y vasallos. Para Bennett, hubo dos consecuencias derivadas del reconocimiento de las diferentes calidades de los africanos y sus descendientes: una fue la posibilidad de usar la justicia para ejercer libremente el matrimonio y la vida conyugal; otra fue que ganaron el derecho a ser concebidos como personas con almas que mostraron a sus amos que sólo eran dueños de su trabajo, no de su cuerpo y mucho menos de su alma.[5]

2 AGNM, ramos: Bienes Nacionales, Clero Secular y Regular, Cofradías y Archicofradías, Indiferente Virreinal, Inquisición, Matrimonios y Reales Cédulas. Con fines comparativos también se revisó sumariamente el ramo de Inquisición.

3 Algunos ejemplos son: Aguirre Beltrán (1972); Aguirre Beltrán (1994); Alberro (1979); Martínez Montiel (1992); Vila Vilar (1977); Vila Vilar (2001); Cortés López (2004); Silva Cardoso (1979); Lucena Salmoral (2005).

4 Sobre todo en: Traslosheros (2004); véase también: Traslosheros (2000).

5 Bennett (2003) 33–50, 127–153.

Siguiendo los hilos de estas investigaciones, mi propósito es profundizar en la relación de los africanos y sus descendientes con la jurisdicción eclesiástica y analizar cómo usaron de la justicia administrada en la audiencia arzobispal de México en los siglos XVII y XVIII, esto conforme a las diferentes calidades jurídicas que tuvieron. Se debe notar que en este período de tiempo, la Iglesia amplió su relación con los negros a nivel teológico y jurídico, esto es, se pensó sobre el lugar y las calidades que los negros tenían dentro del orden monárquico.

Desde el punto de vista teológico, en esa época las leyes y su práctica tenían una base teológica consistente, plasmada en el derecho canónico positivo;[6] por lo que no fue raro que jueces y procuradores de justicia eclesiástica usaran argumentos teológicos en la administración de justicia a los negros. Pienso que si profundizamos en la teología moral que las instituciones cristianas usaron, podemos adelantar en la comprensión de por qué los negros tuvieron derechos en una sociedad cristiana, aun a pesar de su estatus de esclavos y extranjeros.[7]

En aquella época, tanto en Europa como en América, hubo importantes debates teológicos y jurídicos en torno a la población de origen africano. En el siglo XVI se destacaron los religiosos Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé de Las Casas, Alonso de Montúfar, Miguel Bartolomé Salón; en el siglo XVII, Epifanio de Moirans y Francisco José de Jaca, entre otros.[8] Con estos autores se tiene una pauta de las ideas teológicas y morales que implicó la servidumbre de los africanos y, en un plano más amplio, la teología sobre un cuerpo de la sociedad novohispana que se aplicó en la

6 No debemos olvidar que el derecho canónico se distinguía del derecho civil, pero no estaban separados en la práctica jurídica diaria. Véase Murillo Velarde (2004); Zaballa Beascoechea (2010).

7 De acuerdo a Bennett (2003) 35–40, los africanos fueron considerados *extra ecclesiam*: personas que no eran cristianos. «In constituting the extra ecclesiam, the church relied on the rediscovered teachings of the ancients, the Bible, natural law, customary law, commentaries, canon-law precedents, theological treaties, and papal bulls […] these texts and institutional practices outlined the obligations and rights of non-Christians both within and beyond an imagined Europe.» (35)

8 Vitoria (1932); Sandoval (1987); Casas (1989); para conocer un ejemplo de la posición de Alonso de Montúfar revisar su carta al rey: Montúfar (1940); Moirans (2007); AGI, Audiencia de Santo Domingo, legajo 527: Francisco José de Jaca, Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en el estado de paganos y después ya cristianos, 1681.

práctica jurídica. En la actualidad, las investigaciones de Jesús María García Añoveros[9] y José Andrés-Gallego[10] dan noticia del entramado ideológico que la sociedad occidental europea construyó sobre la población de origen africano y su servidumbre, y cómo tuvieron por referente los preceptos de la antigüedad clásica, de la teología cristiana del medievo y del renacimiento, del derecho civil y del derecho canónico.

En el plano de la práctica jurídica, y paralelamente a las causas llevadas de oficio por el foro, los africanos y sus descendientes llevaron asuntos al tribunal arzobispal sobre diversas cuestiones, a saber: matrimonio, sospecha de ser libres, deudas, testamentos, maltratos recibidos. En todos los procesos están reflejadas las diferentes calidades jurídicas de los negros. En seguida se presentan dos casos sobre maltrato a esclavos, que dan una imagen preliminar de cómo fue administrada la justicia eclesiástica.

Con lo expuesto arriba, se atiende a continuación el análisis descriptivo de los casos llevados por negros ante la audiencia arzobispal. Antes es necesario hacer dos precisiones. Por un lado, los documentos presentados son expedientes judiciales, es decir, son dos versiones de un hecho confrontadas, que pretendieron ser verdaderas y que fueron presentadas ante un juez investido de autoridad para emitir un fallo en favor de una de las partes, con base en los valores doctrinales y jurídicos de aquella época.[11] En los procesos, el

9 García Añoveros (2000) estudió las pautas intelectuales, derivadas del pensamiento griego, romano y medieval cristiano, que culminaron en el renacimiento para establecer cuál era el pensamiento vigente sobre la esclavitud, entre teólogos y juristas, en el último tercio del siglo XV y principios del XVI tanto en España como en Portugal.

10 Andrés-Gallego, García Añoveros (2002); Andrés-Gallego (2005). Partiendo de la investigación de García Añoveros, Andrés-Gallego desentrañó cómo fue aplicado el marco intelectual europeo del siglo XVI al hecho de la servidumbre de los indios y los negros en los siglos posteriores. El autor demostró que en aquella época los pensadores españoles y portugueses católicos condenaron la esclavitud de los negros con la misma fuerza que la de los indios.

11 Los documentos provienen del Archivo General de la Nación (AGNM), de los ramos Indiferente Virreinal y Bienes Nacionales. Se buscaron los documentos que fueron producidos por el tribunal arzobispal. Es posible justificar la diferencia de fechas entre los casos expuestos, uno de 1664 y otro de 1731, con los debates teológicos y jurídicos sobre la población de origen africano y sus descendientes, que se hicieron a fines del siglo XVII. Ejemplo de este hecho son los escritos de Epifanio de Moirans y Francisco José de Jaca. Además, la revisión de estos casos, presentados en el foro eclesiástico, muestra que la práctica jurídica del tribunal arzobispal se mantuvo constante en sus principios jurídicos y teológicos.

acusado o el acusador fue siempre alguien del ámbito eclesiástico. Por otro lado, el análisis parte de la idea que el tribunal arzobispal y la justicia que impartió en la sociedad novohispana estuvieron orientados a garantizar el justo proceso y la reconciliación entre las partes, a la corrección del castigo –más que a la justa venganza –, como lo ha señalado ya Jorge Traslosheros.[12]

El 29 de septiembre de 1664, al arzobispo de la ciudad de México se le presentó un escrito en nombre de Jerónima de la Cruz, negra libre, en el que se narraba que ella estaba casada con Francisco de la Cruz, esclavo negro de Joseph Sánchez, presbítero y ayudante de cura de la parroquia de la Santa Veracruz.[13] Francisco estaba obligado dar a su amo tres reales por día. En ese momento, Francisco le debía al presbítero cinco semanas de jornal porque no había conseguido trabajo así que el clérigo llevó a su esclavo a un obraje para que compensara la deuda. Sin embargo, Francisco estaba enfermo, trabajando sin descanso y lejos de juntar el dinero. Y aunque Jerónima había tratado de ayudarlo a reunir esa suma, no fue suficiente. Jerónima denunciaba al presbítero porque no daba de comer al esclavo ni le curaba las enfermedades que tenía, ni le dejaba descansar los días de fiesta y, además, tres reales era mucho por día. Apelando a la piedad y grandeza del obispo, Jerónima le pide: que mande al presbítero sacar a Francisco del obraje, que le rebaje el jornal y que su marido no trabaje ni pague los días de guardar. Si no quisiera aceptar el amo de su esposo, entonces que llevara a Francisco a la ciudad y que lo vendiera a otra persona. Todo esto lo pidió la negra «por amor de Dios nuestro señor».

El 5 de diciembre, la demanda de Jerónima llegó al doctor don Nicolás del Puerto, provisor y vicario general del arzobispado de México, quien vio la memoria que le remitió el señor obispo y dijo que «atento a constarle a su merced la pobreza de Jerónima de la Cruz y por excusarle gastos, costas y vejaciones» mandó llamar a su presencia, con ayuda del alguacil mayor eclesiástico del arzobispado, al bachiller Joseph Sánchez, presbítero y amo de Francisco de la Cruz para ajustar sumariamente la causa. Según el texto, el presbítero cumplió con lo mandado por el juez pero antes fue al obraje donde tenía a su esclavo y, en venganza de que Jerónima de la Cruz compa-

12 Traslosheros (2004). Sobre el justo proceso ver Traslosheros (2010).

13 Autos solicitados a razón de matrimonios de esclavos afectados por sus amos que les impedían hacer vida matrimonial: AGNM, Indiferente Virreinal, caja 2709, exp. 4, 1642–1691.

reció, le hizo dar cien azotes. Por ello, el juez provisor mandó a su notario que fuera al obraje donde estaba Francisco de la Cruz y le tomara declaración de lo sucedido para que el juez proveyera lo necesario.

Esto es todo lo que hay de este pleito. Sin embargo, ofrece cuestiones interesantes para conocer el proceso de justicia de la audiencia arzobispal. En primer lugar, hay una negra que pide por su esposo sobre la base de que el amo de Francisco estaba cometiendo un pecado público y escandaloso. Esto es, que el esclavo trabajara los días de guardar, era, por sí sólo, una falta a las normas dictadas por la Iglesia. Así lo demuestran los casos de oficio emprendidos por el fiscal del arzobispado, Luis de Quiroz. Este fiscal les levantaba procesos a negros, esclavos o libres por haber salido a vender sus productos el día domingo o los días de guardar.[14] El pecado era un mal ejemplo que podía inducir a otros a imitarlo, por lo que podía convertirse en un daño a la sociedad.[15] Así, el tribunal, como parte de las potestades de la monarquía y como instancia con poder y autoridad para perseguir y castigar ejemplarmente a quien hubiera quebrantado las constituciones de la Iglesia, tenía competencia en este asunto.

El proceso que inició Jerónima es muestra de cómo el tribunal buscó el justo proceso y la reconciliación entre las partes. Por un lado, ella era una mujer pobre, tenía derecho a pedir «por amor de Dios nuestro señor» que se enmendara un mal que su esposo estaba padeciendo. Así, el juez, en aras de preservar lo que por derecho le correspondía de acuerdo a su calidad jurídica

14 Contra Gracia, negra esclava de don Luis Moreno, por quebrantar las fiestas; Contra Bernabé, mulato, por quebrantar las fiestas; Contra Francisco, negro, por quebrantar las fiestas (AGNM, Bienes Nacionales, vol. 810, expedientes 127 bis, 8, 84, 1600–1601).

15 El escándalo y el mal ejemplo fueron preocupaciones urgentes de todas las autoridades de Nueva España. En los procesos se nombra tal cual estos conceptos. Ya desde el siglo XVI se lee en un proceso: «de lo cual ha resultado escándalo y mal ejemplo en ofensa de Dios nuestro señor», en Proceso a pedimento de Francisco de Solís, fiscal del arzobispado contra Joan Ramírez de Paredes y doña Antonia su mujer y de una negra, su esclava, llamada Francisca (AGNM, Indiferente Virreinal, caja 5787, exp. 94, 1582); otra referencia es: «atento a lo escandaloso del delito, por el pernicioso ejemplar que ha causado su perpetración y que puede dar aliento a los demás esclavos para cometer igual alevosía con el administrador, con el dueño, o con cualquier otro español de los que asisten en dicho ingenio y cuidan de que trabajen los esclavos, viendo estos quedar impune el dicho Francisco de Borja y gozando de su libertad en el expresado convento, de que pueden seguirse imponderables perjuicios de la causa pública», en Inmunidad que pretende gozar Francisco de Borja, negro, esclavo del ingenio de Santa Ana de la Amilpas (AGNM, Indiferente Virreinal, caja 1333, exp. 6, 1730).

de mujer y pobre, no le podía negar la protección y la defensa; debía ser oída y ayudada, ya que le constaba que ella era pobre. En otras palabras, el juez puso a esta mujer en condiciones de enfrentar al amo de su esposo en el plano jurídico. Por otro lado, el intento del juez de hacer un juicio sumario protegía a la negra que era pobre y no tenía dinero para pagar los costes de un juicio largo y que no debía quedar ayuna de justicia; pero, al mismo tiempo, buscaba guardarle su derecho al presbítero, al darle la oportunidad de presentar su versión de los hechos. Así, al confrontar a las dos partes en conflicto, no lo hizo con la idea de castigar; deseaba saber si se podían reconciliar y llegar a un acuerdo respecto a la situación de Francisco.

Sin embargo, el curso de los hechos no permitió que el juez cumpliera el ciclo de la justicia eclesiástica, que era reconciliar a las partes a través del perdón para lograr el bien común y el orden social y, por supuesto, al final, los querellantes estarían en camino de alcanzar la salvación eterna.[16] Pareciera que la Iglesia y sus tribunales mostraban poca preocupación por los excesos de los amos sobre sus esclavos; pero, como lo ha señalado Bennett, la intervención de los tribunales de la Iglesia en los asuntos de los africanos y sus descendientes mostró una tendencia a disminuir los excesos de sus amos, ya que los foros de justicia eclesiástica podían inspeccionar y arbitrar la relación amo-siervo.[17] Existen expedientes en que el juzgado tomó posición a favor de los esclavos que eran maltratados, de cualquier forma, por sus amos y buscaban conseguir otro dueño.[18] Ese fue el caso de Simón Cayetano, mulato esclavo del presbítero don Francisco Lorenzo Musientes.[19]

El 5 de septiembre de 1731 se presentó ante el arzobispo de México, don Juan Antonio Vizarrón Eguiarreta, un escrito a nombre de Simón Cayetano,

16 Traslosheros (2004). Una vez empezada una causa ante el tribunal arzobispal, tanto el demandado como el demandante debían procurar «el remedio de su alma», en: Juan de la Cruz, mulato esclavo del licenciado Francisco de Suárez Pichardo, clérigo presbítero, sobre pretender su libertad (AGNM, Bienes Nacionales, vol. 79, exp. 12, 1664).

17 Bennett (2003) 33–35.

18 AGNM, Indiferente Virreinal, Matrimonios, caja 844, exp. 1, 1612–1749, 139 fojas. El esclavo podía ser *estatu liber* en caso de que su dueño hubiera «abusado de la facultad que tenía usando de rigor que no debiera aun cuando fuese su esclavo» (AGNM, Bienes Nacionales, vol. 79, exp. 12, 1664).

19 Autos hechos de pedimento de Simón Cayetano, mulato esclavo del bachiller Francisco Musientes, presbítero, sobre su venta (AGNM, Bienes Nacionales, vol. 548, expediente 4, 1731).

donde se narraba que éste había servido a don Francisco por doce años y que estaba casado con María Josepha Violante, asimismo esclava del clérigo. Doña María Isabel de Basaldúa, prima de su amo, maltrataba a la esposa de Simón, entonces los esclavos pensaron buscar un amo nuevo. Simón pidió papel de permiso al presbítero, quien se negó y mandó a la familia a un ingenio en Querétaro. Simón volvió a buscar a su amo para pedirle carta para buscar nuevo dueño, a lo que el presbítero contestó enviándolo a un rancho y a su esposa e hijos a Querétaro. Simón refería que lo tenían separado de Dios – ya que no había ido a misa ni a confesarse – y de la compañía de su esposa y sus tres hijos. Pero gracias a la majestad divina había logrado escaparse y había acudido a la presencia del clérigo para volver a suplicarle que se doliera de él y que le diera papel para que lo comprara otra persona. El esclavo pedía que su amo trajera a su mujer a la ciudad de México y licencia para que buscara otro dueño para su familia.

Resultó que el presbítero no era el dueño de Simón, ya que hacía más de un año que lo había vendido a un vecino de Querétaro y, por lo tanto, a él no le tocaba responder a la demanda.[20] El clérigo declaró que Juan Ortiz, un seglar, era el amo actual del esclavo. El abogado de pobres,[21] en nombre de Simón, apuntó que aunque el esclavo y su familia pertenecían a Juan Ortiz, ello no era razón para negarle el papel que solicitaba para buscar otro amo, ya que tuvo que haber sido muy mal tratado en la salitrera, al grado de no oír misa, y dice que en adelante podría ser peor para él y su familia por la posible venganza de su señor. Además, Simón usó del único auxilio que tenía en la vida, que es el de buscar en la ciudad de México un amo menos cruel. Apela

20 El proceso generó escritos por dos meses más. Don Juan Ortiz, administrador de las salitreras de la Villa de Cadereyta y dueño real de Simón y su familia, solicitó al juez provisor le entregara al esclavo ya que andaba huido de su amo. El procurador de Simón evitó que esto sucediera al solicitar que al esclavo se le tuviera en la cárcel arzobispal en tanto se resolvía el juicio.

21 «Abogado de pobres» es como aparece en el expediente. Para otras referencias sobre «abogado de pobres», que pueden dar un indicio de su existencia, ver Autos que sigue María Bernarda de Aranbula, mulata esclava contra don Cristóbal Manuel de la Rama, sobre que le conceda su libertad (AGNM, Indiferente Virreinal, caja 2015, exp. 2, 1750). También llama la atención la figura del «letrado de pobres» en Juan, negro y Toribio González, en su nombre contra Cristóbal de Vargas Valadez sobre que conforme a una cláusula del testamento de doña Catalina Mejía se declare por persona libre. Octubre 1599 – junio 1600 [La portada del proceso dice año de 1598] (AGNM, Civil, vol. 649, exp. 1, 1598).

a la caridad del juez provisor para que entienda el sufrimiento del esclavo al verse alejado de su mujer e hijos y le dé papel para buscar otro dueño y le ponga en la cárcel arzobispal en tanto concluyera el juicio.

En 12 de noviembre de 1731, el juez provisor declaró que el presbítero don Francisco Lorenzo Musientes era libre de la solicitud que pretendía Simón Cayetano contra él. Por esta razón, de ninguna manera tocaba al juzgado eclesiástico la demanda, pero, «atendiendo su pretensión en lo piadoso y extrajudicial», el juez provisor estaba pronto a interponer su autoridad para que tuviera efecto dicha pretensión. Así, mandó que el esclavo se mantuviera depositado en la cárcel arzobispal mientras conseguía la licencia para buscar otro amo y le comprara a él y su familia. Ésta fue la sentencia final, es decir, el esclavo venció a su propietario en un tribunal eclesiástico.

Simón fue bien aconsejado; si su propietario no era un clérigo, no podía pedir justicia ante el tribunal arzobispal. Que después resultara que el esclavo mintió y que aceptara que un seglar era su amo, no era trascendente; había conseguido que el juez provisor, en virtud de piedad y misericordia, le proveyera un arreglo a sus males. En el juicio se puede observar el proceso que recorría la justicia eclesiástica. Hubo un delito-pecado con tendencia al escándalo: separar a los esposos y no dejar que el esclavo fuera a misa y a confesarse. Asimismo, se denunciaba el supuesto comportamiento inadecuado de un clérigo, quien debía guiarse con disposición para cumplir los preceptos de teología moral cristiana, es decir, la caridad, la piedad y la misericordia. En otras palabras, la conducta del clérigo dañaba a la sociedad e invocaba el mal ejemplo.[22]

Al saberse que el amo de Simón era un seglar, el pecado-delito seguía existiendo, ya que el esclavo continuaba separado de su esposa, e imposibilitado de ir a misa o confesarse y temía la venganza de su dueño; continuaba habiendo una conducta que reformar y alguien que necesitaba del auxilio de la justicia para librase de un mal. En este asunto no hubo castigo pero sí corrección, lo que siempre buscó la justicia eclesiástica.

¿Qué preceptos de teología moral se pueden advertir en estos pleitos? La caridad, la misericordia y la piedad. De acuerdo con la caridad, se debía amar a Dios por sobre todas las cosas y al hombre por amor a Dios, por lo cual se debía actuar en bien de Dios, del prójimo y de uno mismo. Por misericordia

22 AGNM, Indiferente Virreinal, caja 5787, exp. 94, 1582; AGNM, Indiferente Virreinal, caja 1333, exp. 6, 1730.

se debía dar socorro al necesitado, ya fuese espiritual o corporal, así como compadecerse del trabajo y miserias ajenas. Y la piedad, virtud inspirada en el amor a Dios, impulsa al entendimiento del sufrimiento del otro.[23] Desde mi perspectiva, es lo que encuentro en los juicos que la población de origen africano emprendió en la audiencia arzobispal. En el fondo, los esclavos buscaban mejorar su situación de servidumbre y el tribunal, a través de los preceptos teológicos que permeaban a la práctica jurídica, fue una opción viable para conseguirlo.

¿Qué instrumento jurídico permitió a los jueces del tribunal eclesiástico aplicar estos principios teologales? La figura jurídica de la «persona miserable». Ésta era una competencia jurisdiccional prevista en el derecho canónico clásico en Europa y casi en desuso; pero, en el Nuevo Mundo, se actualizó y cobró fuerza en la práctica judicial eclesiástica.[24] Así, de acuerdo a Solórzano Pereyra, las personas miserables – refiriéndose a los indios – son «todas aquellas de quien naturalmente nos compadecemos por su estado, calidad, y trabajos».[25] Thomas Duve ha desarrollado la idea que el indio fue considerado, jurídicamente hablando, *persona miserabilis*.[26] Entonces, la Iglesia, a través del derecho canónico, estableció privilegios para los juicos donde interviniera una persona miserable y sostuvo que dichas causas pertenecían a su jurisdicción.

Con base en los pleitos llevados por los africanos y sus descendientes ante el tribunal arzobispal, se puede sugerir que este concepto se aplicó también a los esclavos y libres.[27] La categoría de «miserable» prevaleció por encima de

23 En la Biblia se encuentra un variado número de analogías respecto a la caridad, la misericordia y la piedad, pero es claro verlo en el Evangelio según San Mateo y en la Primera Epístola a los Corintios de Pablo, Primera Epístola a Timoteo, Romanos etc.

24 Duve (2004a).

25 Solórzano Pereyra (1736), vol. I, lib. II, cap. 28, pp. 203–210.

26 Duve (2004b).

27 Un proceso de otro tribunal de la Iglesia, el del Santo Oficio, nos sirve para ratificar el carácter especial que tenía la «persona miserable» en la jurisdicción eclesiástica. En un caso de maltrato a un esclavo negro se lee: «Porque aunque al esclavo no se le debe creer cuando depone contra su amo, no es siempre; y más cuando intenta el amparo de la justicia contra la crueldad de sus amos, que entonces se le debe oír como a persona miserable y esto ante cualquier juez que pida, ora sea eclesiástico o secular» y se añade que «todos los derechos siempre han concedido y conceden a los esclavos el poder querellarse de sus amos cuando los tratan tan inhumanamente, como lo acostumbra el dicho Martín de Ortega, porque de otra suerte sería intolerable la esclavitud y entre católicos de

la servidumbre, en definitiva eran personas con alma. Duve ha señalado que los juristas, a la luz de un vasto campo del saber jurídico y de la *interpretatio*, podían extender reglas establecidas en beneficio de un grupo de personas a otros y aplicarlas a casos concretos. Así parece que hicieron los jueces de la audiencia arzobispal de México, de acuerdo con su bagaje jurídico clásico y las circunstancias particulares en Indias. Y – añado – para alcanzar el orden y el bien común de la sociedad y estar en el camino de la salvación eterna.

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

Archivo General de la Nación, México (AGNM)
Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)

Fuentes impresas

Casas, Bartolomé de las (1989), Brevísima relación de la destrucción de África: preludio de la destrucción de Indias: primera defensa de los guaches y negros contra su esclavización, Pérez Fernández, Isacio (ed. y notas), Salamanca / Lima: San Esteban / Instituto B. de las Casas

Moirans, Epifanio de (2007), Siervos libres. Una propuesta antiesclavista a finales del siglo XVII, Pena González, Miguel Anxo (edición crítica), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Montúfar, Alonso de (1940), Carta al rey, del arzobispo de México, sobre la esclavitud de los negros (México, 30 de junio de 1560), en: Epistolario de Nueva España 1505–1818, Paso y Troncoso, Francisco del (recopilación), México: José Porrúa, vol. IX, 53–55 (doc. 490)

Murillo Velarde, Pedro (2004–2005), Curso de derecho canónico hispano e indiano, Alberto Carrillo Cázares (edición y traducción), 4 vol., Zamora: El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México (Facultad de Derecho)

Sandoval, Alonso de (1987), Un tratado sobre la esclavitud, Vila Vilar, Enriqueta (introducción, transcripción y traducción), Madrid: Alianza Editorial

tan miserable condición como lo es entre turcos y moros». Véase Magdalena de la Cruz, negra esclava de Martín Ortega, familiar del Santo Oficio, quejándose de malos tratos; seguido de la causa por haber castigado cruelmente a otro esclavo (AGNM, Inquisición, vol. 418, exp. 4, 1643).

Solórzano Pereyra, Juan de (1736), Política Indiana, tercera impresión, 2 vols., Madrid: Matheo Sacristán

Vitoria, Francisco de (1932), Carta del maestro fray Francisco de Vitoria al padre fray Bernardino de Vique acerca de los esclavos con que trafican los portugueses, y sobre el proceder de los escribanos, en: Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria (Madrid), vol. III, 1930–31, 38–40

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1972), La población negra en México, 2ª edición, México: Fondo de Cultura Económica

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1994), El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos, México: Universidad Veracruzana – Instituto Nacional Indigenista – Gobierno del Estado de Veracruz – CIESAS – Fondo de Cultura Económica

Alberro, Solange (1979), Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo e integración, en: Frost, Elsa Cecilia et al. (eds.), El trabajo y los trabajadores en la historia de México, México-Tucson: COLMEX-University of Arizona, 132–161

Andrés-Gallego, José (2005), La esclavitud en la América española, Madrid: Ediciones Encuentro – Fundación Ignacio Larramendi

Andrés-Gallego, José, Jesús María García Añoveros (2002), La Iglesia y la esclavitud de los negros, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra

Bennett, Herman L. (2003), Africans in Colonial Mexico. Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570–1640, Bloomington: Indiana University Press

Cortés López, José Luis (2004), Esclavo y colono. Introducción y sociología de los negroafricanos en la América española del siglo XVI, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca

Duve, Thomas (2004a), Algunas observaciones del *modus operandi* y la prudencia del juez en el derecho canónico indiano, en: Revista de Historia del Derecho 35, 195–226

Duve, Thomas (2004b), La condición jurídica del indio y su condición como *persona miserabilis* en el Derecho indiano, en: Losano, Mario G. (ed.), Un giudice e due leggi. Pluralismo normativo e conflitti agrari in Sud America, Milano: Giuffrè, 3–33

García Añoveros, Jesús María (2000), El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Lucena Salmoral, Manuel (2005), Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América española, 1503–1886: documentos para su estudio, Alcalá de Henares / Murcia: Universidad de Alcalá / Universidad de Murcia

Martínez Montiel, Luz María (1992), Negros en América, Madrid: MAPFRE

Silva Cardoso, Geraldo da (1979), Negro slavery in the sugar plantations of Veracruz and Pernambuco, 1550–1680: A comparative study, Ann Harbor/Michigan: University Microfilms International

Traslosheros, Jorge E. (2000), Religión y justicia. La relación entre la potestad eclesiástica y la secular en el ciclo barroco de la Nueva España. Una tipología ideal, en: Religiones y sociedad 9, 47–67

Traslosheros, Jorge E. (2004), Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México, 1528–1668, México: Porrúa-Universidad Iberoamericana

Traslosheros, Jorge E. (2010), Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571 – c. 1750, en: Traslosheros, Jorge E., Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 47–74

Vila Vilar, Enriqueta (1977), Hispano-América y el comercio de esclavos: los asientos portugueses, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Vila Vilar, Enriqueta (2001), Aspectos sociales en América Colonial: de extranjeros, contrabando y esclavos, Bogotá: Instituto Caro y Cuervo – Universidad de Bogotá «Jorge Tadeo Lozano»

Zaballa Beascoechea, Ana de (2010), Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España, en: Traslosheros, Jorge E., Ana de Zaballa (coords.), Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 17–46

Devoción y vida cultural

Doris Bieñko de Peralta

El *impasse* de una beatificación. El proceso de sor María de Jesús Tomellín (1597–1637), monja concepcionista poblana

> For nearly 2000 years, a social group, the Roman Catholic Church, has been recognizing certain persons as saints. The study of these persons is likely to teach us something about the group which selected them.
>
> Pierre Delooz

El estudio de los procesos de beatificación y canonización, así como la reflexión sobre los modelos de santidad y su recepción a través de las prácticas devocionales, es cada vez más frecuente, especialmente en el ámbito académico europeo.[1] Sin embargo, a diferencia de las propuestas europeas, los documentos de los archivos vaticanos son poco utilizados por los estudiosos de la historia virreinal (a excepción, quizá, de investigadores como Teodoro Hampe y Pierre Ragon), no obstante su gran riqueza de información.[2] El objetivo de este artículo será analizar el proceso no concluido de beatificación de sor María de Jesús Tomellín, monja criolla poblana del siglo XVII, que se encuentra en el Archivo Secreto Vaticano.

Durante la época virreinal, en Hispanoamérica, algunos peninsulares y criollos, tanto hombres como mujeres, fueron considerados venerables y merecieron a los ojos de sus contemporáneos ser protagonistas de biografías ejemplares. La fama de santidad de varios de ellos trascendió y fueron iniciados sus procesos de beatificación. Antonio Rubial contabilizó nueve venerables novohispanos y diez peruanos cuyas causas fueron introducidas ante la Santa Sede. Entre los nueve venerables novohispanos, se encuentra una

1 A título de ejemplo, se pueden citar las investigaciones de Vauchez (1989), Sallmann (1979, 1996), Barone et al. (1994), Zarri (2000); y, como ejemplos más recientes, las de Burkardt (2004), Klaniczay (2004), Vidal (2007), Katajala-Peltomaa (2010) y Ackerman Smoller (2011).

2 Hampe Martínez (1996); Ragon (2000).

monja poblana, sor María de Jesús de Tomellín (1579–1637), conocida también como *El Lirio de Puebla*.[3]

En este tipo de procesos, las mujeres fueron una minoría, no sólo en los casos americanos, sino también en los europeos, según señala Miguel Gotor.[4] Así, en un total de diecinueve venerables hispanoamericanos, sólo hay cuatro mujeres: dos monjas – la ya mencionada religiosa criolla novohispana y otra, de origen peninsular, llamada Jerónima de la Asunción (1555–1630), fundadora del convento de clarisas en Filipinas – y dos criollas del virreinato del Perú que vivían fuera de la clausura – Rosa de Lima (1586–1617) y Mariana de Jesús (1618–1645) –. De estas cuatro mujeres, Rosa de Lima fue beatificada en 1668 y canonizada en 1671, convirtiéndose, así, en la primera santa americana.[5] Otra de las venerables del virreinato del Perú, Mariana de Jesús Paredes, llamada también «Azucena de Quito», fue beatificada tardíamente en 1853 y canonizada en 1950. En cambio, los procesos de beatificación de María de Jesús y de Jerónima de la Asunción, ambos promovidos por el virreinato novohispano, no han llegado a su conclusión.

La idea de santidad y los procedimientos de canonización

En la historia del cristianismo, los santos, los beatos o los venerables han sido considerados por sus coetáneos como individuos ejemplares que se caracterizan por tener un contacto directo con la divinidad; personas que viven una vida de virtudes y que, muchas veces, se les atribuye poderes taumatúrgicos y dones especiales, gracias a los cuales realizan milagros durante su vida e, incluso, después de su muerte.[6] Algunas investigaciones recientes, especial-

3 Rubial (1999) 86.

4 Gotor (2004) 93.

5 La causa de canonización de la criolla Rosa de Lima fue la primera llevada con éxito desde el continente americano; la bula data del 12 de abril de 1671. Este mismo día fue canonizado otro santo relacionado con Iberoamérica, san Luis Beltrán (1526–1581), el fraile dominico de origen peninsular, beatificado en 1608. Dado que san Luis fue misionero en Nueva Granada, también se le considera como santo «americano», aunque falleció en su tierra de origen – Valencia –, desde donde se incoó el proceso, como se acostumbra. Es importante, también, señalar el caso del criollo novohispano Felipe de Jesús (1572–1597), mártir franciscano, beatificado antes que Rosa de Lima, en el año de 1627; aunque canonizado tardíamente, en 1862.

6 Gruzinski, Sallmann (1976).

mente las del ámbito de la historia cultural, han subrayado la importancia del estudio de las transformaciones de la idea de santidad. Esta idea es producto de su ámbito cultural; es construida en la confluencia de los modelos de santidad presentes (imitación de Cristo y de los santos) y la experiencia cotidiana. En palabras de Gabriella Zarri: «Realtà di un'esperienza spirituale e immaginario religioso si fondono in una rappresentazione in cui l'elemento storico sfuma i propri contorni inserendosi nella trama unitaria della legenda agiografica e dando luogo a una nuova realtà: il ‹santo per gli altri›.»[7] Sin embargo, tanto en la idea de santidad como en los procedimientos de proclamación de los santos han surgido cambios significativos durante el desarrollo del cristianismo.

En el cristianismo primitivo, la idea de santidad surgió con los mártires y el culto de sus restos.[8] Los mártires (palabra del origen griego que significa «testigo») fueron los cristianos que murieron sacrificados por un tirano. Su martirio fue interpretado como un «bautismo de sangre» y éste se consideraba incluso superior al «bautismo de agua», porque aseguraba la gloria inmediatamente después del acto de la muerte.[9] Las comunidades de los primeros cristianos creían que los mártires eran sus intercesores en el «más allá», pues con su sacrificio imitaban a Jesús.[10] Así empezó a rememorarse el día de la muerte del mártir, y su sepulcro se convertía en espacio de culto gracias a la aclamación del pueblo y la aprobación de las autoridades.

A partir del siglo IV, comenzaron a ser proclamados santos quienes murieron sin violencia y cuya vida transcurrió en el ejercicio de virtudes en grado heroico. A este tipo de santos, la Iglesia los denomina *confesores*.[11] En esta época, mediante la ratificación del obispo de la región, se proclamaba la santidad de algunos hombres y mujeres ejemplares cuyo culto popular estaba extendido. Aunque, como señala Henryk Misztal: «Per i martiri era il Vescovo ad iscriviere il loro nome nel calendario della comunità, ma per il confessore aveva maggior peso il popolo, mentre il Vescovo non faceva altro che approvare il fatto.»[12] El confesor fue venerado en vida y esta veneración

7 Zarri (2000) 87.
8 Brown (1981).
9 Misztal (1997) 46–49.
10 Scorza Barcellona (2005) 31–32.
11 Benedetto XIV (2010), tomo I/1, cap. V, n. 1, 168.
12 Misztal (2005) 132.

continuaba después de su muerte gracias a la proclamación popular de su santidad y a la creencia en los milagros realizados por su intercesión.

En la Edad Media, la idea de santidad se transformó a la par de la sociedad occidental e incluyó a los modelos de santos altomedievales (obispos, reyes y monjas-reinas) y a los modelos de santos bajomedievales (fundadores de órdenes mendicantes y habitantes virtuosos de las ciudades).[13] En el siglo XII ocurrieron cambios en el procedimiento de la canonización. Ésta se constituyó como un derecho exclusivo del papado, por lo que el poder de los obispos se vio limitado a recolectar las informaciones previas (la llamada «reserva papal» introducida por el Papa Alejandro III en el decreto *Audivimus*, e incluida en 1234 en las *Decretales* de Gregorio IX, que fueron redactadas por Raymundo de Peñafort).[14]

A finales del siglo XIII, ya existían significados distintos para los términos *santo* y *beato*, que inicialmente eran sinónimos. El primero se refería al individuo reconocido oficialmente por la Iglesia como tal y el segundo se empleaba en aquellos casos en los que no existía pronunciamiento oficial sobre su santidad, sino sólo una aclamación popular.[15] En este tiempo, ya no bastaba la fama pública de santidad para abrir un proceso,[16] sino que era indispensable la solicitud de los obispos. Aquí también se acentuaba la diferencia de percepciones entre la jerarquía oficial, que insistía en que las vidas de los santos y sus virtudes debían ser modelos para los cristianos, y la percepción de la feligresía, que prefería venerarlos por sus milagros.[17]

En 1588 el Papa Sixto V creó la Sagrada Congregación de los Ritos, como fruto del Concilio de Trento y en el marco de la reforma de la Curia romana. Desde ese momento ésta fue la única instancia competente y autorizada para proclamar la santidad; esta congregación estaba constituida por los cardenales elegidos por el Papa.[18] Entonces se empezó a incluir como parte precedente del proceso de canonización, el de beatificación; que otorgaba la concesión de «un indulto particular» para la veneración popular del candidato a santo. Según Miguel Gotor: «'essere beatificato' cominciò a significare

13 Benvenuti, Boesch Gajano et al. (2005).
14 Katajala-Peltomaa (2010) 1083; Misztal (2005) 138–139.
15 Vauchez (1989) 55; Veraja (1983) 10.
16 Para una discusión sobre la definición del «proceso» véase Dalla Torre (2008) 69–74.
17 Rubial García (1999) 32–33.
18 Gotor (2004) 35.

che una determinata devozione aveva ottenuto un indulto apostolico speciale, circoscritto a una chiesa, a un ordine religioso, a una diocesi o a una città.»[19] Así, la beatificación se convirtió en una etapa intermedia que podía llevar a la canonización.

A partir de entonces, como lo señala Giuseppe dalla Torre, durante los siglos XVII y XVIII, inicia una etapa fundamental en la que se acentuarán las formas procesuales en la beatificación y canonización.[20] En la época de la Contrarreforma, las reglas de la beatificación y posterior canonización continuaron definiéndose cada vez más, hasta convertirse en un proceso legal con un defensor (procurador de la causa) y un fiscal (promotor de la fe). El ordinario tenía que recopilar los testimonios en un proceso diocesano, que iniciaba en el lugar dónde había fallecido el candidato, según un cuestionario elaborado previamente; había que investigar si no se rendía el culto popular público ni secreto al candidato; se recopilaba información sobre los milagros realizados *post mortem*, información que tenía que ser acompañada de los pareceres médicos; la documentación se enviaba a Roma, donde se traducía y era analizada por peritos, quienes además escuchaban las argumentaciones del postulador de la causa y del procurador fiscal, y quienes, en caso de ser necesario, podían solicitar nuevas informaciones.[21] A esta creciente complejidad se incorporaron las reformas realizadas por el Papa Urbano VIII (1623–1644) en la primera mitad del siglo XVII. Entre 1625 y 1634, Urbano VIII publicó una serie de decretos, entre ellos el decreto del 15 de enero de 1628, el cual establecía que para el inicio de la fase diocesana debían transcurrir cuarenta años desde la muerte del candidato a santo y que para abrir la fase apostólica debían pasar cincuenta años.[22] En otro de sus decretos, titulado *Caelestis Hierusalem cives* y fechado en 1634, se prohibió que los fieles prestasen alguna forma de culto público o privado en honor a un muerto con fama de santidad si no existía la autorización pontificia.[23] Así se controlaba la devoción popular y se prohibía la representación de estos personajes con señales alusivas a la santidad, como aureolas, rayos y nubes. Igualmente, eran censurados los libros que sugiriesen santidad, milagros y

19 Gotor (2004) 46. Este autor menciona que el término «beatificación» entra en uso por el año 1585.

20 Dalla Torre (2008) 57.

21 Gotor (2004) 40.

22 Benedetto XIV (2010), tomo I/1, cap. XXII, n. 9, 494–495; Misztal (1997) 137.

23 Misztal (2005) 146–150; Saraiva Martins (1999) VII.

revelaciones que aún no hubiesen sido reconocidos oficialmente y se le exigía a todo autor que tratase la vida de los venerables, rendir una *protesta* con la que él se sujetaba a los criterios de la Sagrada Congregación de los Ritos, respecto al uso y el significado de aquellos términos.[24] Nuevos ajustes en el procedimiento fueron introducidos por el Papa Inocencio XI (1676–1689), quien el 15 de octubre de 1678 aprobó catorce reglas procesales en el decreto *De processibus aliisque*, según las cuales había que esperar diez años entre la conclusión de la fase diocesana y la introducción de la causa en la Congregación de los Ritos, aunque se permitían algunas excepciones. También se introdujeron las medidas precautorias contra posibles irregularidades: se requería juramento solemne de los testigos, se prohibía que las preguntas y respuestas fuesen divulgadas y éstas eran guardadas bajo sello. Se prohibió incluir en las actas testimonios reunidos fuera del proceso (sin la ceremonia del juramento), que desde entonces perdieron el valor probatorio, y se definieron los estipendios para quienes dirigían las averiguaciones.[25]

Esta etapa cierra con la obra *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione* (1738) de Prospero Lambertini, el futuro papa Benedicto XIV (1740–1758), quien acentúa la diferencia entre beatificación y canonización: la primera es un acto precedente y preparatorio que, esencialmente, consiste en un permiso de culto local, mientras que la canonización es una sentencia definitiva, pronunciada formalmente por el Papa y que conlleva el precepto del culto en toda la Iglesia.[26] Así, desde el punto de vista formal, la distinción entre beatificación y canonización se asienta en la premisa de que la primera es un acto limitado y provisional que prepara a la segunda y definitiva. En su obra, el cardenal Lambertini también aborda el tema de los milagros aprobados que son indispensables para la beatificación y la canonización por virtudes heroicas y aclara que se requieren cuatro milagros *post mortem* en total (dos para la beatificación y dos para la canonización), aunque en varios casos citados por él, los milagros aprobados rebasaron significativamente la cantidad referida (por ejemplo, cinco para la beatificación de Rosa de Lima en 1668 y dieciocho para la de María Magdalena de Pazzis en 1626).[27] El 23 de abril de 1741, el Papa Benedicto XIV emite el decreto que establece la

24 Gotor (2004) 83–89; Dalla Torre (2008) 57–58; Rubial (1999) 37.
25 Misztal (2005) 151–152; Misztal (1997) 138.
26 Benedetto XIV (2010), tomo I/1, cap. XXXIX, n. 6, 814–825.
27 Benedetto XIV (2010), tomo I/1, cap. XXXII, n. 2–3, 638; cap. XXII, n. 10, 495.

distinción entre testigos directos u oculares (*de visu*), que conocen de los milagros por haberlos directamente presenciado, y los testigos indirectos (*de auditu*, o por otras pruebas adicionales). Cuando se trata de testigos indirectos, el Papa Benedicto XIV recomienda ampliar el número de milagros a cuatro, para proceder con la beatificación.[28]

A pesar de las mencionadas restricciones, durante el periodo que va de 1519 a 1758, fueron canonizados cincuenta y dos santos (once mujeres y cuarenta y un hombres): veinticinco italianos, diecinueve españoles e hispanoamericanos, tres franceses, dos polacos, dos alemanes y un habitante de Bohemia.[29] El funcionamiento cada vez más eficaz de la Congregación de los Ritos llevó a un progresivo aumento de los procesos de canonización concluidos positivamente. Miguel Gotor proporciona los siguientes datos: de un solo santo canonizado entre 1588 y 1600, se pasó a diez entre 1601 y 1650, a catorce entre 1651 y 1700, y a veintitrés entre 1701 y 1758.[30]

Durante los siglos XVII y XVIII, de los ya aludidos diecinueve candidatos a beatos y santos relacionados con Iberoamérica, fueron canonizados cuatro, todos del virreinato del Perú: en 1671, santa Rosa de Lima y san Luis Beltrán OP; en 1726, santo Toribio de Mogrovejo, arzobispo, y san Francisco de Solano OFM (todos de origen peninsular a excepción de santa Rosa, quien fue criolla). En el caso de la Nueva España, durante la época virreinal, ninguno fue canonizado y sólo fueron beatificados dos religiosos, ambos franciscanos: Felipe de Jesús en 1627 y Sebastián de Aparicio en 1789. Dado el contexto, no es de extrañar que los habitantes de Puebla de los Ángeles tuviesen expectativas para que el proceso de María de Jesús, su compatriota, también prosperase ante la Santa Sede.

«El lirio de puebla» sor María de Jesús (1579–1637)

La criolla María de Jesús Tomellín nació en 1579 en la ciudad de Puebla y fue bautizada en la catedral de esta ciudad el 25 de febrero del mismo año, según consta en los documentos de su proceso de beatificación.[31] Su padre, de

28 Benedetto XIV (2010), tomo I/1, cap. XXII, n. 10, 496. Véase Criscuolo et al. (2011) 355.
29 Gotor (2004) 93.
30 Gotor (2004) 95. También se pueden consultar los datos de: Index ac Status Causarum, Congregatio de Causis Sanctorum (1999) 547–557.
31 Miguel Godínez, el confesor de la religiosa y autor de una biografía manuscrita suya, proporciona como su fecha de nacimiento el año 1582; lo van a seguir algunos de los

origen peninsular, se llamaba Sebastián de Tomellín y era dueño de un obraje y de haciendas cercanas a la ciudad. La madre de María, Francisca de Campos, era criolla originaria de la ciudad de México y se casó a la edad de catorce años; a los quince, parió a María de Jesús, su hija primogénita. Debido a las dificultades que se presentaron en el embarazo, su madre la prometió a la Virgen María (de allí viene su nombre de pila: María). Desde temprana edad, la niña mostró predisposición para el estado religioso, hasta que a los diecinueve años (mayo de 1598) tomó el hábito en el convento de la Concepción en Puebla contra la voluntad de su padre, quien la desheredó. Profesó como religiosa de velo negro el 17 de mayo de 1599.

Durante su vida como religiosa sor María era ejemplo de virtudes para sus contemporáneos. Su amiga y secretaria, sor Agustina de Santa Teresa (ca. 1601–1668), redactó varios cuadernos que relatan la vida y las visiones de sor María.[32] También uno de sus confesores, el jesuita Miguel Godínez (ca. 1584–1644), quien en realidad se llamaba Michael Wadding y era de origen irlandés, fue autor de un breve relato sobre su vida titulado «La vida de la madre María de Jesús que murió en el convento de la Concepción en la Puebla de los Ángeles en Nueva España».[33]

La fama de santidad de sor María transcendió los muros del convento ya en su vida. Los laicos venían a consultarla sobre sus problemas y dudas, y los religiosos le escribían cartas; ella daba consejos y se creía que realizaba milagros, tales como encontrar objetos y personas perdidas, «conociendo los interiores», sanar enfermos e incluso profetizar sucesos relevantes. Así, por ejemplo, se interpretó la profecía sobre la llegada del obispo Palafox a la diócesis angelopolitana. No es de extrañar que la creencia en su intercesión milagrosa continuara después de su muerte, ocurrida el 11 de junio de 1637. Esta religiosa concepcionista, junto con una carmelita contemporánea llamada Isabel de la Encarnación se constituyó, en el imaginario de los habitantes de Puebla, como una intercesora en el «más allá» que abogaba a favor

impresos sobre la religiosa. Sin embargo, en la documentación romana se transcribe su partida de bautismo que data de 1579.

32 Sor Agustina era pariente de una importante familia poblana, los Bocanegra. Entró al convento de la Concepción en mayo de 1618, a sus 17 años de edad, y pronto se convirtió en confidente y compañera de celda de sor María de Jesús.

33 Respecto al papel de Miguel Godínez como confesor de religiosas novohispanas, véase Bieñko de Peralta (2004a).

de la ciudad de los Ángeles.[34] En este contexto, varios obispos poblanos mostraron interés en torno a su promoción como modelo de virtudes; entre ellos, don Juan de Palafox y Mendoza, aunque, en este caso, se consideró que aún no había transcurrido el tiempo requerido para el inicio de las gestiones ante la Santa Sede.

La fase diocesana

En el año 1661, durante la gestión del obispo Diego Osorio de Escobar y Llamas (1656–1673), se recopilaron las primeras informaciones sobre sor María, correspondientes a la fase diocesana. Estas averiguaciones fueron promovidas por las autoridades del Convento de la Concepción y por varios familiares de la monja: su tío, don Juan de Torres Castillo, alcalde mayor y teniente de capitán general de la Provincia de Nexapa, y tres sobrinos de la religiosa: el capitán Pedro Martínez de Torrentera, vecino de Puebla; el gobernador de la Provincia de Yucatán, don Joseph Campero; y el alcalde mayor de la ciudad de Sevilla, don Antonio Domingo del Castillo y Campero, caballero de la orden del Santiago. Sólo habían pasado veinticuatro años después del fallecimiento de la religiosa (recordemos los cuarenta años de espera que Urbano VIII decretó), pero las religiosas y los familiares pensaban que los testigos oculares de los hechos podían fallecer sin dar su testimonio. La finalidad de estas averiguaciones fue investigar sobre «la virtud y milagros hechos por dicha madre María de Jesús, para remitirla a su Santidad a pedir lo que conviene», es decir gestionar su posible beatificación.[35] Como María de Jesús no murió en calidad de mártir, el procedimiento tenía que demostrar el ejercicio de sus virtudes en grado heroico.

En este momento, se rescataron los manuscritos de Agustina y Godínez. También se registraron declaraciones de testigos que conocieron a la religiosa. El 13 de junio de 1661, se presentó sor Agustina de Santa Teresa, quien todavía vivía (fallecerá en julio de 1668), y le siguieron otras cuarenta y ocho religiosas y mozas del convento, quienes respondieron una serie de preguntas preparadas por el obispo. Para entonces, la lista de curaciones milagrosas realizadas por sor María fue bastante modesta. Sor Agustina refirió porme-

34 Pardo (1676), ff. 274r–281v; Bieñko de Peralta (2004b).
35 Archivio Segreto Vaticano (en adelante: ASV), Congr. Riti, Processus, 50, f. 1v.

nores de un caso que sucedió en 1643 (cuando don Juan de Palafox y Mendoza estaba a cargo de la diócesis de Puebla). Este milagro ocurrió a Eulalia de San Lorenzo, compañera de celda de sor Agustina y sobrina de sor María. En una ocasión, al quitarse la toca de la cabeza, ella sufrió el «mal de corazón» (epilepsia), «y con la furia del mal se tragó algunos alfileres que se le atravesaron en la garganta, y comenzó a estar en peligro de la vida».[36] Todos los remedios que se hicieron por recomendación de los médicos no surtieron efecto y la monja, en peligro de muerte, no podía confesarse. Por esta razón, las religiosas le dieron un rosario que había pertenecido a María de Jesús, su tía difunta; la enferma se le encomendó y tuvo una visión en la cual ésta le prometió sanarla, hecho que sucedió.[37] Además de esta curación, sor Agustina mencionó, sin ahondar en detalles, la sanación de otra compañera suya, María de San Cristóbal y la de la mulata María, la cual se alivió de «esquilencia» (enfermedad de la garganta en que se dificulta la deglución y la respiración). Es evidente que para entonces los milagros de sor María no trascendían el ámbito conventual local.

Dos años después de las primeras informaciones de la fase diocesana, en 1663, sucedió un acontecimiento considerado como «milagroso». Una de las mozas del convento, la mulata Nicolasa de Rivera,[38] estaba barriendo el corredor del monasterio y le dio «un aire». La mitad de su cuerpo quedó paralizada, la acometió además el «garrotillo» y los cirujanos no le daban esperanza de vida. La mulata pidió a sor Agustina, quien estaba presente, le trajese un poco de la tierra de la sepultura de sor María, «y la susodicha se la dio, insinuándole la bebiera con toda la fe, que estaba deshecha en agua bendita».[39] Su cuerpo dejó de temblar, señal que fue interpretada por los presentes como preámbulo de su agonía; pero ella no expiró, sino empezó a sudar y se quedó dormida. Durante el sueño vio a María de Jesús, quien le echó su escapulario sobre el brazo tullido y la sanó tocando con sus manos

36 ASV, Congr. Riti, Processus, 50, f. 13r.

37 ASV, Congr. Riti, Processus, 41, f. 242r.

38 Nicolasa de Rivera nació como hija natural de una esclava morena, Victoria de la Cruz, y de su amo, Domingo de Arrucha. Entró al convento de la Concepción para servir a la madre Leonor de la Cruz y, al fallecer esta religiosa, se quedó en él al servicio de las demás monjas. No conoció a María de Jesús personalmente, pues apenas había nacido por la fecha cuando ésta falleció, aunque sí trató a sor Agustina de Santa Teresa. ASV, Congr. Riti, Processus, 41, f. 379r.

39 ASV, Congr. Riti, Processus, 48, f. 29r.

las partes del cuerpo adoloridas. Al despertar estaba aliviada y este suceso fue interpretado como milagroso tanto por las religiosas como por los cirujanos, quienes confirmaron la curación súbita e inesperada, atribuyéndola a la intercesión de María de Jesús: «era imposible con medicamento humano haber recobrado perfectamente la salud, como la recobró la dicha Nicolasa repentinamente».[40] Éste fue el primer milagro «oficial» para los trámites ante la Santa Sede, pues fue acompañado no sólo del testimonio de la sirvienta, sino también de los pareceres de los cirujanos y del médico que la asistieron, y sin que importase que éstos fueron registrados ocho años después de lo sucedido (el 20 de febrero de 1671).

Esta información fue remitida a la Santa Sede, donde se examinó y «se halló no tan conforme a las solemnidades legales, según estilo de la Sagrada Congregación de Ritos, y anteriormente prescritas de la santidad de Urbano VIII».[41] La objeción por parte de la Santa Sede probablemente fue por el modo insuficiente en la toma de los juramentos y por la deficiente formulación de las preguntas, pero, sobre todo, porque fueron omitidas las informaciones de *non cultu*, antes de que iniciase el registro de los testimonios sobre las virtudes y los milagros de sor María. En cambio, el ya aludido decreto de Urbano VIII, según el cual había que esperar cuarenta años después de la muerte del candidato para iniciar las averiguaciones, no pareció ser un obstáculo pues desde la Curia se enviaron instrucciones de proceder. Así, todavía durante el gobierno del obispo Osorio de Escobar, reinició la recolección de informaciones, que transcurrió de 1670 a 1672. Entonces se levantaron los autos sobre «no haberse dado culto público ni secreto» y también sobre «las maravillas que la Divina Majestad ha obrado por intercesión de la madre María de Jesús».[42] Todos los testigos de *non cultu* eran religiosas y mozas del mismo convento (en total 59) y se les cuestionó sobre si se ha representado a sor María como santa o con signos de santidad en imágenes, y si en su sepulcro se han puesto imágenes suyas, luces, lámparas,

40 ASV, Congr. Riti, Processus, 48, f. 30v.

41 Jesús María (1756) 378.

42 ASV, Congr. Riti, Processus, 48, f. 1r. Aunque en la documentación romana no se menciona, en 1672 el comisario de Puebla denunció, ante la Inquisición de México, la promoción por parte de las religiosas concepcionistas de la tierra del sepulcro y de ciertas «alhajas» de María de Jesús con fines curativos. Se ordenó que esos objetos fuesen recogidos. Archivo General de la Nación, México (AGNM), Inquisición, vol. 624, ff. 271r–276r.

si se le han ofrecido votos de cera o plata. Después del registro de tales testimonios, en febrero de 1671, el notario y el provisor entraron en la clausura del convento de la Concepción, revisaron la sepultura de la venerable y comprobaron que, efectivamente, no se había puesto ningún «altar, ni imágenes, ni otras cosas en señal de que se le daba a la dicha religiosa culto y veneración, como a las santas y santos canonizados».[43]

Estas informaciones fueron enviadas y presentadas ante la Santa Sede (la traducción de los documentos concluyó en 1677, según consta en la anotación del notario Pietro di Gio), y, en el decreto del 8 de agosto de 1674, el Papa Clemente X señaló como agente y relator de la causa al cardenal Gaspar Carpegna.[44] Seguramente, este nombramiento debió ser percibido en Puebla como un avance importante, pues se cita en dos biografías de la religiosa publicadas poco después, que promueven su causa entre la sociedad novohispana. La primera, de autoría de Francisco Pardo – un capellán de coro la catedral de Puebla – se imprimió en la Ciudad de México en 1676.[45] Esta publicación se realizó a instancias de uno de los familiares de sor María de Jesús – el ya mencionado don Antonio del Castillo Camargo, residente en España – y con apoyo del Convento de la Concepción de Puebla. Pronto, en 1683, tiempo en que el gobierno diocesano en Puebla había asumido nuevo obispo, don Manuel Fernández de Santa Cruz (1676–1699), fue impresa la segunda biografía de sor María. Esta vez el autor, como reza la portada del impreso, fue Diego de Lemus, un clérigo español del obispado de Segovia, quien publicó otra versión de la vida de la religiosa poblana en Lyon (Francia). Esta edición tuvo el apoyo del obispo Fernández de Santa Cruz, pues ostenta su licencia, así como las aprobaciones de los clérigos poblanos (hecho un poco extraño, porque carece de las mismas de parte de las autoridades españolas). Ambos textos presentan interés por respetar los controles papales, que se han reforzado desde las reformas de Urbano VIII. Por esta razón, los autores obligatoriamente escriben «la protesta» con la que afirman que no dan crédito anticipado a hechos narrados como sobrenaturales, y hacen eco exclusivamente a opiniones humanas que las refieren; su intención no es

43 ASV, Congr. Riti, Processus, 48, f. 19v.

44 Pardo (1676), página sin número; Lemus (1683) 524.

45 Algunos de los investigadores mencionan una supuesta biografía de esta religiosa de autoría de Francisco de Acosta de 1648. Se trata de una confusión introducida por Beristáin de Souza.

adelantarse al culto, ni a la veneración oficial. Así advierten que las visiones, revelaciones y milagros referidos todavía no han sido aprobados por la Iglesia y que su calificación está reservada a la Santa Sede.

En tanto, la promoción de sor María ante el Vaticano continuó. Transcurrieron cuarenta y ocho años desde su fallecimiento, y el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz prosiguió con las informaciones de la autoridad ordinaria. En octubre 1685, solicitó a la abadesa de la Concepción, Clara de San Marcos, los escritos concernientes a sor María. Un mes después, el 10 de noviembre, por mandato del prelado, el cuerpo de sor María se exhumó y los huesos de la venerable se depositaron en un arca de cedro y ésta en una caja de plomo contenida en una de cantería, mismas que se enterraron.[46] Para ese entonces, las cualidades milagrosas de la tierra del sepulcro de sor María ya se conocían en todo el convento. No es de extrañar que algunas monjas aprovecharan la ocasión para abastecerse de ella, misma que se guardaba en «unos vasos de tierra comunes en las arcas que las religiosas tienen para su uso, y que esta reliquia de ningún modo tiene culto ni veneración pública».[47] Unos meses después, en febrero de 1686, también se exhumaron los cuerpos de dos compañeras de la venerable: Úrsula de San Juan y Agustina de Santa Teresa.

El obispo poblano solicitó a la Santa Sede la expedición de las letras remisoriales para que, «antes de que perecieran las pruebas, se formasen los procesos apostólicos».[48] No consiguió la respuesta favorable, probablemente, porque, según el reciente decreto *De processibus aliisque* del Papa Inocencio XI (1678), se requería la espera de diez años entre la conclusión de la fase diocesana (presentación del proceso informativo) y la introducción de la causa en la Congregación de los Ritos. Lo anterior puede explicar que en la sesión ordinaria del 5 de octubre de 1686 en la Santa Sede se haya emitido el pronunciamiento *Non constare de requisitis*.

A pesar de estos contratiempos, entre 1691 y 1695, todavía durante el gobierno del mismo obispo, se realizaron nuevos interrogatorios en los cuales fueron examinados ciento cuarenta y seis testigos a petición del licenciado Joseph Calcaño, abogado de la Real Audiencia y procurador de la causa nombrado por el convento. El ordinario se excusó por no asistir a ellos y dio como justificación sus múltiples ocupaciones, además de llevar a cabo las

46 ASV, Congr. Riti, Processus, 41, f. 859r.
47 ASV, Congr. Riti, Processus, 51, f. 836v.
48 Jesús María (1756) 379.

averiguaciones para el proceso de beatificación del obispo Juan de Palafox y Mendoza. El obispo nombró al doctor don Joseph de Francia Vaca, canónigo lectoral de la catedral de Puebla, como juez principal, y a los señores curas doctor don Diego de Perea y doctor don Ignacio de Torres, como jueces adjuntos. En esta etapa, primero testificaron bajo juramento las religiosas y las sirvientas del convento de la Concepción (fueron interrogadas treinta y dos). Para ese entonces, todavía vivían unas once monjas y una criada india llamada Angelina de San Juan, quienes conocieron a sor María. Varias de ellas afirmaron que, directamente o por medio de la tierra de su sepulcro o alguna reliquia suya, sor María les había hecho un milagro.

Esta averiguación constó de treinta y cuatro preguntas de «interrogatorio de oficio», que indagaban sobre «estado, calidad, grado y condición» de los testigos, sus antecedentes familiares y su situación económica, la instrucción recibida y «si este presente año se han confesado y tomado comunión», «si alguna vez han sido excomulgados y puestos en tablilla, cuántas veces y por qué causas», «si alguna vez han sido acusados o procesados de algún delito, cuál», si conocieron personalmente a sor María, etc. Además, les fueron formuladas extensas preguntas sobre la vida y las virtudes de María de Jesús, así como sobre sus milagros. Estas amplias averiguaciones sobre la calidad y la condición de los testigos contrastan notablemente con la escasa información que se proporcionó sobre ellos en los testimonios levantados en la gestión del obispo anterior, don Diego Osorio de Escobar y Llamas. También el juramento de los testigos adquiere un mayor formalismo ceremonial: primero se realiza un juramento solemne, mismo que se vuelve a ratificar en cada reunión (los testimonios se recopilan durante varias sesiones). Todos los deponentes realizan el juramento tocando los Santos Evangelios, prometiendo decir la verdad y mantener secreto sobre las preguntas y las respuestas de los interrogatorios; todo esto, bajo pena del perjuro y excomunión.

Además de los testimonios ofrecidos por las religiosas y las criadas del convento de la Concepción, esta vez la investigación incluyó otros testigos: las monjas de los conventos de Santa Clara, Santa Mónica y Santísima Trinidad, algunas mujeres laicas (en su mayoría viudas o terciarias), clérigos presbíteros y laicos en general, así como sirvientas mestizas y algunas esclavas. En total se presentaron ciento cuarenta y seis declarantes, la gran mayoría poblanos de nacimiento, y otros nacidos en los alrededores de la ciudad de Puebla o con muchos años de residencia en ella. Para ese entonces, fue notoria la proliferación de los milagros relacionados principalmente con la

tierra del sepulcro de sor María, milagros cuya frecuencia se incrementaba fuera del ámbito conventual de la Concepción. Con esta reliquia, mezclada con agua bendita, o con agua simple, o con caldo o con clara de huevo se realizaban las curaciones que ayudaban en apostemas, fiebres, partos difíciles, heridas diversas, y los ritos para proteger las cosechas de sequía o del granizo. Así lo confirma el testimonio de María de San José Berruecos (la futura fundadora y maestra de novicias de agustinas recoletas en Oaxaca), quien reconoce que utilizó la tierra del sepulcro de sor María para proteger de sequía los sembradíos de la hacienda de su padre, ubicada en la región de Tepeaca.[49] También aparece el relato del licenciado Antonio de Cerdio, clérigo de la doctrina de San Martín Texmelucan, quien salvó sus campos del granizo en 1688 al esparcir la tierra considerada milagrosa en las cuatro esquinas del sembradío y al poner una estampa impresa con la imagen de sor María en el centro del mismo.[50] Evidentemente, estas prácticas corresponden a una transformación de la percepción respecto a la monja, quien antes era considerada únicamente como intercesora en el ámbito conventual y para algunas mujeres devotas, conocidas de las religiosas; después, gracias a la circulación de las ya mencionadas dos biografías impresas y la distribución de la tierra de su sepulcro, la difusión de sus poderes se extendió fuera de este ámbito y la devoción hacia ella adquirió características nuevas. Además de la tierra ya mencionada, también se usaban como reliquias pedazos de su velo, una cédula con su firma, estampas con su imagen e, incluso, los libros sobre su vida. El éxito de esta devoción se confirma también con la noticia de que, a finales del siglo XVII, existía un «demandante de la limosna» para la causa de sor María. Éste fue Juan de Vallejeda, clérigo de menores órdenes, quien recorría las haciendas aledañas a la ciudad de Puebla con una alcancía y solicitaba donativos para este fin.[51]

La fase apostólica

En el siglo XVIII, la causa avanzó lentamente. En 1709, se imprimió en Roma un sumario sobre la santidad y las virtudes de sor María. Los manuscritos de Agustina de Santa Teresa y del padre Godínez, después de ser

49 ASV, Congr. Riti, Processus, 41, f. 359v.
50 ASV, Congr. Riti, Processus, 50, ff. 402v–403r.
51 ASV, Congr. Riti, Processus, 50, f. 371v.

traducidos al italiano, fueron examinados por algunos teólogos; uno de ellos objetó dos de las numerosas visiones descritas.[52] En abril de 1718 hubo una resolución negativa y en marzo de 1720 hubo otra. A pesar de ello, en 1733, las religiosas concepcionistas lograron el nombramiento de un nuevo postulador en Roma: fray Giuseppe della Madre di Dio, trinitario descalzo español, quien, el 26 de noviembre de 1735, consiguió la introducción de la causa en la Sagrada Congregación de Ritos *plenis votis* y la expedición de las letras remisoriales para formar, con la autoridad apostólica, el proceso *Super Fama Sanctitatis et virtutibus in genere*.[53] Fray Giuseppe también redactó y publicó una nueva biografía de la religiosa, esta vez en italiano, que se imprimió en Roma en 1739.[54] Las diligencias formadas con la autoridad apostólica continuaron en Puebla entre 1736 y 1753, durante las gestiones de los obispos Benito Crespo (1734–1737) y Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu (1743–1763). Se volvieron a realizar los traslados de documentos generados en el siglo XVII y se recopilaron nuevas declaraciones de testigos. Aunque el número de testigos fue modesto, comparado con las fases anteriores (catorce, entre ellos monjas, frailes y un laico), el número de las preguntas llegó a ciento ochenta.[55] Obviamente, ninguno de ellos conoció personalmente a sor María, pero algunos afirmaron que sus padres o familiares, sí. Otros sólo tuvieron los ya mencionados impresos publicados en México y en Europa como fuente de noticias sobre ella. La mayoría de estos testigos relató que «han oído» sobre su vida, que lo saben «por pública voz y fama», o que lo leyeron en las biografías mencionadas. Así la memoria social sobre sor María se retroalimentaba de fuentes diversas.

En esta etapa también se realizaron dos nuevas exhumaciones: una en tiempos del obispo Benito Crespo, en 1737,[56] y otra ordenada por el obispo Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu, en junio de 1752. Nuevamente fueron examinados sus restos y, en esta ocasión, los médicos y cirujanos consi-

52 Madre di Dio (1739) 315.
53 Madre di Dio (1739) 315.
54 Además de la biografía de sor María, fray Giuseppe también es autor de la vida del fundador de los betlemitas: Storia della vita, virtú, doni e grazie del venerabile servo di Dio P. Fr. Pietro di S. Giuseppe Betancur, Fondatore dell’Ordine Betlemitico nelle Indie Occidentali, Antonio de Rossi, Roma 1739.
55 ASV, Congr. Riti, Processus, 51, f. 719v.
56 Loreto López (1998) 358.

deraron como milagroso que los huesos no expedían hedor, sino destilaban un licor y estaban cubiertos por partículas de sal.[57] Este hecho fue considerado como el segundo milagro (sobre el cual se seguirá debatiendo durante el siglo XIX) y, mientras la información correspondiente era enviada a la Santa Sede, en Europa comenzó a circular otra biografía de sor María, publicada en Roma a finales del año 1756. Esta cuarta biografía fue redactada en español por otro trinitario descalzo, fray Félix de Jesús María, y fue prologada por el postulador Giuseppe della Madre di Dio;[58] seguramente, esta publicación tenía como objetivo la pronta beatificación de la concepcionista poblana. Es oportuno señalar que Giuseppe della Madre di Dio y Felix de Jesús María utilizan para sus biografías los escritos de sor Agustina, los de Miguel Godínez y las informaciones levantadas por los obispos poblanos. Estos dos libros, que indudablemente guardan una estrecha relación con los avances y los documentos del ya mencionado proceso de beatificación, a la vez muestran cierta difusión de su vida en el ámbito europeo. De hecho, el último biógrafo, fray Félix de Jesús María, afirma que también en Roma ocurrieron algunas curaciones milagrosas por intercesión de la religiosa poblana. Entre ellas, es notorio el caso de Colomba Querci (mujer de Geronymo Tamerlichi, criado de un camarero secreto del Papa Benedicto XIV), que estaba en su octavo mes de embarazo y en peligro de aborto, y quien a sugerencia de fray Félix de Jesús María recibió «una estampa de la Sierva de Dios con una pequeña parte de un velo, que había cubierto su virginal cadáver en el sepulcro»;[59] así la parturienta, aunque había estado en peligro de muerte, logró sobrevivir gracias a la intercesión de sor María.

Paralela a esta difusión, fue la promoción de sor María de Jesús a través de las imágenes, tanto de retratos al óleo como de grabados. Algunas de las estampas se imprimieron *ex profeso* para apoyar la causa de la beatificación; otras, acompañaban las biografías de la religiosa.[60] También es importante señalar el impacto de la promoción de esta causa, que se puede vislumbrar en los impresos españoles del siglo XVIII. En 1717, fray Juan Bautista Lardito OSB, publicó en Madrid la *vida de santa Gertrudis la Magna*, en la cual

57 ASV, Congr. Riti, Processus, 51, ff. 1387r–1395v.
58 Jesús María (1756).
59 Jesús María (1756) 372.
60 Bieñko de Peralta (2011).

incluyó una novena atribuida a la monja poblana.[61] A esta novena le fueron otorgados cuarenta días de indulgencia por dos arzobispos españoles (el de Zaragoza y el de Granada); además, contó con la anuencia de los obispos de Salamanca, Guadix, Badajoz, Calahorra y Orihuela. La misma oración atribuida a la religiosa poblana se reimprimió en 1732 en la obra de Pedro Nolasco de Medinueta.[62] Todas estas menciones peninsulares están relacionadas con el proceso de beatificación de sor María de Jesús, que recibió un gran impulso por esas fechas.

En la segunda mitad del siglo XVIII, la causa fue nuevamente promovida por otro trinitario, Francisco de San Juan Bautista, quien durante el papado de Pío VI, logró que el 9 de julio de 1785 se proclamase el decreto sobre las virtudes heroicas de sor María.[63] Una vez reconocidas tales virtudes, para que concluyese el proceso de beatificación, sólo se requería el reconocimiento oficial de los milagros realizados por intercesión de la Sierva de Dios; pero, una vez más, éste se dilató. El primer milagro, la curación de la esclava Nicolasa de Rivera, ocurrido en 1663, fue aceptado.[64]

Para el segundo milagro, fue propuesta la conservación de los huesos de la Sierva de Dios que emanaban un licor. En 1845, en tiempos del obispo doctor don Francisco Pablo Vázquez (1831–1847), fue realizada otra exhumación, esta vez por el médico Joseph María Zamacona y el farmacéutico Mariano Cal, quienes encontraron que algunos de sus huesos se habían transformado no en polvo sino en un líquido y otros estaban tan blandos que se deshacían. Ambos concluyeron que esto ocurrió gracias a una intervención sobrenatural.[65] El líquido milagroso fue remitido a la Santa Sede para su reconocimiento y fue analizado por los catedráticos de la Universidad Romana de la Sapienza. El 29 de enero de 1859 se emitió la opinión del laboratorio químico. El doctor Francesco Ratti, profesor de química y farmacia, el profesor Vittorio della Rovere y el colaborador de química en el colegio, Vicenzo Latini, concluyeron: «che il liquido ottenuto si dagli avanzi

61 Lardito (1717) 281–295.
62 Medinueta (1732).
63 Congregatio de Causis Sanctorum (en adelante: CCS), Maria a Iesu. Archiv. D 24 (1975, 116). Un tiempo antes, el 11 de noviembre de 1764, se expidió la real cédula para que en todo el reino se pueda pedir limosna para las «costosas diligencias» del proceso de María de Jesús. Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), caja 108, exp. 54.
64 CCS, Maria a Iesu. Archiv, 1, 19.
65 CCS, Maria a Iesu. Archiv, 1, 21.

delle spoglie mortali della venerabile madre María di Gesú, si è naturalmente formato, e non è perciò d'origine soprannaturale e miracolosa».[66] Los criterios de los médicos poblanos y los italianos no coincidían: mientras unos defendían la preservación milagrosa de los huesos de su compatriota, otros negaban cualquier intervención sobrenatural basándose en los avances de la química.

En la documentación romana también encontramos algunas contradicciones. Casi siete años antes del dictamen recién referido, en julio de 1852, Francesco Morsilli, el abogado consistorial de la Universidad de la Sapienza, solicitó dispensa del tercer milagro, hecho que hace pensar que el milagro de la curación de la mulata y el de los huesos fueron aprobados. Morsilli argumentó que muchos siervos de Dios fueron beatificados tan sólo con dos milagros: por ejemplo, la monja santa Coleta, la santa Ángela de Merici y el beato Juan Bautista de la Concepción, beatificados en 1740, 1768 y 1819 respectivamente; así como el venerable Juan Leonardi y la venerable Mariana de Paredes y Flores, que pronto iban a ser reconocidos como beatos.[67] Sin embargo, no hubo tal dispensa e incluso parece por el dictamen de 1859 que el segundo milagro no fue aprobado.

Epílogo

La propagación de la devoción hacia sor María de Jesús a finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII estaba claramente vinculada con los intereses de los criollos poblanos, quienes, junto con los familiares peninsulares de la religiosa, impulsaron la causa de su beatificación. Así, esta monja se convirtió en uno de los modelos referenciales en torno a los cuales se estaba gestando el sentimiento de pertenencia y la identidad de los criollos poblanos. El trámite, sin embargo, se estancó después de la expedición del decreto sobre las virtudes heroicas en 1785, y quedó suspendido al no contar con los tres milagros oficialmente aprobados y requeridos para su conclusión.

Durante el siglo XX, se presentaron cambios en el procedimiento de beatificación y, actualmente, es suficiente la comprobación de un solo milagro. A partir de 1975, se generalizó la dispensa con la cual basta un milagro

66 CCS, Maria a Iesu. Archiv, 1, 20.
67 CCS, Maria a Iesu. Archiv, 36, 3.

para la beatificación, ésta es una praxis hoy habitual en la Congregación de las Causas de Santos.[68] Por ejemplo, la causa histórica de beatificación del obispo Juan de Palafox y Mendoza ha sido beneficiada con esta reforma. Su postulador, el padre Ildefonso Moriones, logró su proclamación como beato el 5 de junio de 2011, con el reconocimiento de un único milagro, ocurrido en 1766. Se trata de la curación repentina de tuberculosis del clérigo español Lucas Fernández de Pinedo, párroco de Fuentemolinos de la diócesis de Osma, a través de la aplicación de una reliquia (la rúbrica de Juan de Palafox extraída de un libro parroquial).[69]

En cambio, la beatificación de María de Jesús, hasta el día de hoy no ha sido concluida, aunque la causa sigue vigente.[70] La convergencia de varios factores influyó en este *impasse*: las distancias entre la Nueva España y la Santa Sede, los cambios en el procedimiento, que coincidieron con el inicio del proceso, y, al finalizar el siglo XVIII, el desinterés por parte de la Corona Española en patrocinar las causas de canonización y beatificación. También han influido adversamente los cambios en los paradigmas científicos y las transformaciones políticas que han debilitado sensiblemente a la Iglesia en México después de la Independencia; además debemos añadir el hecho de que en Iberoamérica ya se veneraba a una santa criolla, Rosa de Lima, y que México también tenía dos beatos: Felipe de Jesús y Sebastián de Aparicio. Toda esta configuración adversa contribuyó a que gradualmente se extinguiese el interés por promover a sor María de Jesús a los altares, tanto que ahora no cuenta con postulador; aunque, desde la perspectiva actual, su causa ya reúne los requisitos que han permitido desenlaces favorables de otras causas históricas.

68 Misztal (2005) 187.
69 Moriones (2001).
70 Entrevista con los padres Hieronim Fokcinski S.J. y Edward Nowak, funcionarios de la *Congregazione delle Cause dei Santi*, 27 de junio del 2007. También véase Index ac Status Causarum, Congregatio de Causis Sanctorum (1999), 274, donde sor María de Jesús aparece en la lista de espera para posible beatificación.

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

Archivo General de la Nación, México (AGNM)
Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM)
Archivio Segreto Vaticano, Roma (ASV)
Congregatio de Causis Sanctorum, Roma (CCS)

Fuentes impresas

Benedetto XIV (2010), De servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione, tomo I, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana

Jesús María, Félix de (1756), Vida, virtudes y dones sobrenaturales de la venerable sierva de Dios, sor María de Jesús, religiosa profesa en el venerable monasterio de la Inmaculada Concepción de la Puebla de los Ángeles de las Indias Occidentales, sacadas de los procesos formados para la causa de su beatificación y canonización. Roma: Imprenta de Joseph y Phelipe Rossi

Lardito, Juan Bautista (1717), Idea de una perfecta religiosa en la vida de santa Gertrudis la Grande, Madrid: Francisco del Hierro

Lemus, Diego de (1683), Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la venerable madre sor María de Jesús, angelopolitana religiosa del convento de la Limpia Concepción de la ciudad de los Ángeles en la Nueva España y natural de ella, Lyon: Imprenta Anisson y Posuel

Madre di Dio, Giuseppe della (1739), Storia della vita, virtu, doni e grazie della venerabile serva di Dio suor María di Gesú, monaca professa nel venerabile monistero della Concezione di Angelopoli nelle Indie Occidentali, Roma: Antonio Rossi

Medinueta, Pedro Nolasco de (1732), Novena de la esclarecida virgen Santa Gertrudis la Magna y breve noticia de algunas de sus heroicas virtudes, Pamplona: Francisco Picart

Pardo, Francisco (1676), Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús, religiosa profesa en el convento de la Limpia Concepción de la Virgen María, Nuestra Señora en la ciudad de los Ángeles, México: Viuda del Bernardo Calderón

Bibliografía

Ackerman Smoller, Laura (2011), From Authentic Miracles to a Rhetoric of Authenticity, en: Church History 80, 773–797, http://dx.doi.org/10.1017/S0009640711001211

Barone, Giulia, Marina Caffiero, Francesco Scorza Barcellona (1994), Modelli di santitá e modeli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità, Torino: Rosenberg & Sellier

Benvenuti, Anna, Sofia Boesch Gajano et al. (2005), Storia della santità nel cristianesimo occidentale, Roma: Viella

Bieňko de Peralta, Doris (2004a), Juan de Jesús María y Miguel Godínez: dos propuestas del discernimiento de los espíritus, en: Alicia Mayer, Ernesto de la Torre Villar (eds.), Religión, Poder y Autoridad en la Nueva España, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 125–142

Bieňko de Peralta, Doris (2004b), Un camino de abrojos y espinas: mística, demonios y melancolía, en: Bartra, Roger (ed.), Transgresión y melancolía en el México Colonial, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 91–114

Bieňko de Peralta, Doris (2011), En el espejo del alma. La imagen en la experiencia mística de las monjas novohispanas, siglos XVII y XVIII, en: Krieger, Peter (ed.), La imagen sagrada y sacralizada, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 477–496

Brown, Peter (1981), The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity, Chicago: Chicago University Press

Burkardt, Albrecht (2004), Les clients des saints. Maladie et quête du miracle à travers les procès de canonisation de la première moitié du XVIIe siècle en France, Rome: École Française de Rome

Criscuolo, Vincenzo, Daniel Ols, Robert J. Sarno (eds.) (2011), Le cause dei santi, Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana

Dalla Torre, Giuseppe (2008), Santità e diritto. Sondaggi nella storia del diritto canonico, Torino: G. Giappichelli Editore

Delooz, Pierre (1983), Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Catholic Church, en: Wilson, Stephen (ed.), Saints and their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History, Cambridge: Cambridge University Press, 189–216

Gotor, Miguel (2004), Chiesa e santità nell'Italia moderna, Roma, Bari: Editori Laterza

Gruzinski, Serge, Jean-Michel Sallmann (1976), Une source d'ethnohistoire: les vies de «vénérables» dans l'Italie méridionale et le Mexique Baroque, en: Mélanges de l'École Française de Rome 88:2, 789–822, https://doi.org/10.3406/mefr.1976.2372

Hampe Martínez, Teodoro (1996), Santa Rosa de Lima y la identidad criolla en el Perú colonial (ensayo de interpretación), en: Revista de Historia de América 121, 7–26

Index ac Status Causarum, Congregatio de Causis Sanctorum (1999), Città del Vaticano

Katajala-Peltomaa, Sari (2010), Recent Trends in the Study of Medieval Canonizations, en: History Compass 8, 1083–1092, http://dx.doi.org/10.1111/j.1478-0542.2010.00730.x

Klaniczay, Gabor (2004), Procès de canonisation au Moyen Âge. Aspects juridiques et religieux, Roma: École Française de Rome

Loreto López, Rosalva (1998), Las pruebas del milagro. El proceso de beatificación de la madre María de Jesús en el siglo XIX, en: Ramos Medina, Manuel (comp.), Historia de la Iglesia en el siglo XIX, México: El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa), Condumex, 351–364

Misztal, Henryk (1997), Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne

Misztal, Henryk (2005), Le cause di canonizzazione. Storia e procedura, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana

Moriones, Ildefonso (2001), Historia del proceso de beatificación y canonización del Venerable Juan de Palafox y Mendoza, en: Fernández Gracia, Ricardo (coord.), Palafox: Iglesia, Cultura y Estado en el siglo XVII, Pamplona: Universidad de Navarra, 515–558

Ragon, Pierre (2000), Sebastián de Aparicio: un santo mediterráneo en el altiplano mexicano, en: Estudios de Historia Novohispana 23, 17–45

Rubial García, Antonio (1999), La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España, México: Fondo de Cultura Económica

Sallmann, Jean-Michel (1979), Image et fonction du Saint sans la région de Naples à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle, en: Mélanges de l'École Française de Rome 91:2, 827–874

Sallmann, Jean-Michel (1996), Modeli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750, Lecce: Argo

Saraiva Martins, José (1999), Prefazione, en: Index ac Status Causarum, Congregatio de Causis Sanctorum, Città del Vaticano

Scorza Barcellona, Francesco (2005), Le origini, en: Benvenuti, Anna, Sofia Boesch Gajano et al., Storia della santità nel cristianesimo occidentale, Roma: Viella, 18–89

Vauchez, André (1989), La santità nel Medioevo, Bologna: Il Mulino

Vidal, Fernando (2007), Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making, en: Science in Context 20, 481–508, https://doi.org/10.1017/S0269889707001391

Veraja, Fabijan (1983), La Beatificazione. Storia, problemi, prospettive, Città del Vaticano: S. Congregazione per le Cause dei Santi

Zarri, Gabriella (2000), Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500, Torino: Rosenberg & Sellier

Lourdes Turrent

Música, rito y arquitectura en la Iglesia novohispana: clero regular y secular

He dedicado años de estudio al desarrollo de un proyecto de investigación sobre la sociología de la música en Nueva España. El primer resultado del mismo fue un texto que intentó explicar el impacto de la conquista española en el ritual sonoro mesoamericano.[1] A partir del análisis de fuentes primarias y delimitando mi espacio de trabajo al Valle de México y la obra de los franciscanos en el siglo XVI, fui entendiendo el método de evangelización de los regulares y el importante papel que en él desempeñó la práctica musical. Basta resaltar que en pocos años, el trabajo de evangelización fue capaz de lograr un desplazamiento de la organización de la comunidad indígena que regía su vida a partir de un calendario y un sentido de la fiesta al mundo de la nueva cristiandad que se desenvolvía alrededor de los llamados «conventos fortalezas». Estas magníficas construcciones que siguen asombrando por su arquitectura en su mayoría rural, nos hablan de la práctica sonora como medio de aculturación y sometimiento y nos refieren a la música y las ceremonias que la Iglesia novohispana estableció y fomentó en la población autóctona durante trescientos años.

Las comunidades emanadas de esta y otras políticas de sometimiento conformaron la «República de Indios» que contaba con una legislación propia que la separaba del resto de los habitantes del sistema imperial español. Las estrategias culturales y religiosas con que se trató a los pueblos indígenas bajo el gobierno español no tuvieron como finalidad formar funcionarios de alto nivel, como tampoco ministros de lo sagrado hasta 1726, en que por solicitud del reino de Perú se permitió, con las debidas reservas, su ordenación. Así que la expresión sonora y las formas de culto externo fomentadas por los regulares (nombradas por los cronistas como «esplendor del culto»), hicieron que el gobierno español y la Iglesia contaran en el centro de Nueva España con que los indígenas se habían convertido en súbditos de la

1 Turrent (2006).

Corona y creyentes de la Iglesia. Estas formas de religiosidad han permanecido hasta hoy. En numerosos grupos indígenas que habitan en la República Mexicana es posible detectar formas de organización y música que provienen de esta tradición. La primera parte del ensayo que a continuación presento, describe el proceso de conversión ligado a la música y a los grupos musicales que se organizó alrededor de los conventos fortalezas, durante el siglo XVI, en el Valle de México.[2]

El ritual sonoro[3] de las catedrales novohispanas, tema de la segunda parte de este escrito y resultado de mi trabajo en la Biblioteca Turriana de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México,[4] tenía otro sentido. Se trata de un fenómeno musical a cargo del clero secular que a diferencia de la música rural indígena se desenvolvió en la «República de Españoles» que estaba dividida en diócesis gobernadas por los obispos y los cabildos catedrales. Los templos mayores de las ciudades, las catedrales, representaban en la península y los reinos de ultramar del sistema imperial español el poder de la Corona y de la Iglesia. Eran espacios simbólicos de legitimación donde se expresaban los altos dignatarios de la Iglesia y los principales cuerpos del gobierno civil a dos niveles, el panhispánico y el local. La «República de Españoles», entonces, formaba parte de una propuesta de política panhispánica que incluía los reinos de ultramar y que estaba representada en el asiento y la erección de una catedral.[5] El asiento era un trámite legal, anclado en la costumbre, cuyo resultado era la publicación de las bulas o estatutos de Erección. Los estatutos regulaban el quehacer catedralicio, desde el cobro y distribución del diezmo, administración de propiedades, obras pías, hospitales, etc., hasta el establecimiento de los cargos y sus obligaciones. Porque la catedral era una institución de gobierno muy compleja (del ramo religioso pero muy cercana al civil por el conjunto de actividades que tenía a su cargo), así como por su función devocional y de legitimidad en donde los rituales musicales tenían un papel central. La sorprendente arquitectura catedralicia respondía a esta necesidad, por un lado el espacio administrativo, por otro el recinto religioso, el templo. Desde el punto de vista del imaginario cultural de la época, el segundo era superior y lo muestra la primera

2 Turrent (2006).
3 Pedelty (2001). Véase también Silbermann (1962).
4 Turrent (2013).
5 Marín López (2007).

página de la bula de erección en la que se afirma que el fin central de la vida catedralicia era el contacto con lo sagrado.[6]

Este era posible a través de la celebración de las misas y el canto de las horas canónicas en un espacio magnífico, en donde las obras de arte tenían un significado en la liturgia y donde la planta de la catedral respondía a la sacralizad y desenvolvimiento de las ceremonias. El lugar central era la *via sacra* formado por el altar, la crugía (o pasillo) y el coro (el lugar arquitectónico, no el conjunto de voces); el ovalo que la rodea tenía una papel procesional. En las «funciones» catedralicias la música ocupaba un lugar central ya que el derecho canónico había establecido como labor central de los ministros de lo sagrado la entonación de las horas y de las misas que a su vez tenían una jerarquía. Respetarla implicaba solemnizar las principales fechas del calendario, lo que se lograba engalanando el ritual. El número y la calidad de los objetos presentes en las ceremonias solemnes era importante, en música, implicaba pasar del canto llano acompañado de órgano a bellísimos pasajes polifónicos cantados por un coro importante en número y calidad, sostenido por una orquesta. Aquí sí debía considerarse con sumo cuidado el repertorio que se cantaba, no sólo por su calidad sino por sus características. Esto explica que las primeras actas del cabildo catedral de la ciudad de México estuvieron dedicadas al canónigo Campaya y a la necesidad que hubo de enviarlo a España para que comprara libros de coro que contuviesen el repertorio que en el espacio catedral debía interpretarse.[7] Se trataba de una sonoridad que en parte ha sido considerada como imperial, ya que se escuchaba tanto en Madrid como en Sevilla o en la ciudad de México y que contrastaba con la local, que era propia de las celebraciones del reino o las que se organizaban a partir de las devociones de las capillas laterales de las catedrales. En estas ocasiones cantaban en el coro de la catedral (en el espacio arquitectónico) miembros de las órdenes, o algunas voces se hacían cargo del canto (si se le pagaba extra) y entonaban tonadillas populares. Finalmente debemos considerar las intenciones políticas y los

6 Tercer Concilio Provincial Mexicano, Anexo II: «Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en el año del Señor MDLXXXV […] y confirmados por la Sacrosanta Sede Apostólica en el año del Señor 1589», en: Concilios Provinciales Mexicanos. Época Colonial (2004).

7 Actas de Cabildo de la Biblioteca Turriana de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México (ACCMM).

intereses de grupo que estaban presentes en las ceremonias catedralicias. Estos hacían que la devoción de las funciones se viera fuertemente contaminada por asuntos y posturas de poder, pero todos los elementos que hemos señalado marcaban (según cada caso) los ámbitos de autoridad de las celebraciones.

Considerando estos puntos y desde una perspectiva de principios del siglo XIX, dedicaré la segunda mitad de mi texto a la música de la catedral metropolitana de la ciudad de México.

El clero regular

El resultado más notable del trabajo de conversión que los frailes franciscanos llevaron a cabo con los naturales que habitaban el Valle de México en el siglo XVI fue el esplendor del culto. Ese esplendor[8] se entendió como sonoridad, ya que en el proceso de evangelización el canto y el brillo de los instrumentos ocuparon un lugar central. El trabajo de evangelización conformó nuevos sectores de la comunidad indígena, para que ellos hicieran posible la práctica sonora: la interpretación de la música, la construcción de instrumentos e inclusive las danzas que se consideraban indispensables en las celebraciones del calendario católico.

Los primeros pasos

Los franciscanos, llegados a Nueva España en 1524 a solicitud de Cortés, no pudieron *conmover* a la población en los primeros cinco años de estancia en nuestro territorio. De los doce que vinieron, tres se establecieron en la ciudad de México; otros trabajaron en Texcoco.[9] Sobre la conversión de los indígenas que vivían en el islote, Motolinia escribió:

> a pesar de su derrota, los mexicanos andaban muy fríos. Era esta tierra un traslado del infierno; ver los moradores de noche, dar voces unos llamando al demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando. Tañían atabales, bocinas, cornetas y caracoles grandes, en especial en las fiestas de sus demonios.

8 Gibson (1978).
9 Motolinia (1941).

Y continúa explicando:

> Aunque en lo público no se hacían los sacrificios acostumbrados en que solían matar hombres, en lo secreto, por los cerros y lugares escondidos y apartados, y también de noche en los templos de los demonios que aún todavía estaban de pie [los frailes se habían encargado de que fueran destruidos], no dejaban de hacer sacrificios; y los diabólicos templos se estaban servidos y guardados con sus ceremonias antiguas y aun en confirmación de esto los mismos religiosos a veces oían de noche la grita de los bailes, cantares y borracheras en que andaban.[10]

Era, entonces, mediante el canto, la música y la danza como los antiguos mexicanos expresaban su religiosidad y su disidencia (la música como forma de liberación frente a la misma música como vía de aculturación). Y los frailes lo escuchaban pero no podían hacer nada «para mutarlo», así que empezaron por acercarse a los niños. Jugando con ellos comenzaron a aprender las lenguas de los pueblos. Poco a poco los convencieron de vigilar a sus padres y de que los denunciaran si hacían fiesta o ceremonia. Los pequeños aceptaron y llegaron a recorrer las rutas de los mercaderes e incluso se atrevieron, en Tlaxcala, a apedrear a un sacerdote indígena. Las crónicas franciscanas afirman: «Y lo planeado tuvo algo de éxito porque los adultos morían de asombro, ya que no podían poner las manos en los niños y estaban espantados de tanto atrevimiento».[11]

Sin embargo, sabemos por Motolinia que los religiosos intentaron otros «mil modos y maneras» para atraer a los naturales al «conocimiento de un solo Dios verdadero». Viendo que en ellos todo era cantar y bailar, comenzaron entonces a reunir en los atrios de los conventos a los pequeños para enseñarles oraciones cantando en «un tono muy llano y gracioso». Los frailes pusieron música a las oraciones más conocidas.[12]

Pedro de Gante decidió, entonces, organizar grandes fiestas a partir de la Navidad de 1529. Inclusive regaló a los indígenas «libreas para bailar, porque así lo usaban». Ese mismo año, en Pascua, «convidó a todos los principales de toda la tierra a veinte leguas alrededor de (la ciudad de) México» a una gran celebración con canto y danza. Cada provincia tuvo un lugar en el atrio del viejo convento franciscano de la capital del virreinato y colocó una tienda «a donde se recogían». Fue probablemente entonces cuando los indígenas

10 Motolinia (1941) 24.

11 Torquemada (1944), vol. III, 37.

12 Carta de Fray Pedro de Gante a Felipe II, en: García Icazbalceta (ed.), vol. II, 206.

escucharon por primera vez melodías occidentales «tanto de canto llano como de canto de órgano» (canto gregoriano y polifonía.)[13]

La respuesta de la comunidad indígena fue entusiasta. (Esto lo confirma el texto emanado del II Concilio Provincial Mexicano).[14] Los indígenas empezaron a acudir a los templos en donde se reunían «a deprender la doctrina» y a entonarla.[15] Los franciscanos empezaron a soñar, entonces, con la posibilidad de revivir la primera iglesia cristiana y formar un clero indígena modelo «en los nuevos reinos».[16]

Las escuelas anexas a los monasterios

Por eso le pidieron a «los indios principales cómo junto a su monasterio edificasen un aposento bajo en que oviese una pieza muy grande, a manera de sala, donde se enseñasen y durmiesen los niños sus hijos de los mismos principales».[17] Los hijos de nobles y principales se educarían con ellos, en los conventos; los descendientes de los plebeyos en el patio de la iglesia donde continuarían aprendiendo la doctrina a través de cantos.

Los frailes quisieron que estas escuelas fueran seminarios.

> Los enseñaron, a los hijos de principales, a levantarse a media noche [a cantar los nocturnos], y en la mañana a decir los maitines de Nuestra Señora [a cantar los oficios divinos matutinos, como todo ministro de la iglesia estaba obligado a hacer] y luego de mañana las horas y aún les enseñaron en la noche a azotarse.[18]

Tuvieron éxito, por eso los frailes les permitieron a los jóvenes que educaron que desempeñaran los distintos oficios que requería la vida del monasterio: «de los que sabían leer y escribir, se seleccionaron algunos para cantores de la iglesia, otros aprendían la confesión y ceremonias de ayudar a la misa para servir de sacristanes. También solían ser porteros y hortelanos».[19] Hacia 1560, año en que a petición del rey los franciscanos enviaron un informe

13 García Icazbalceta (ed.) (1941), vol. II, 206.
14 Segundo Concilio Provincial Mexicano, en: Concilios Provinciales Mexicanos. Época Colonial (2004).
15 Motolinia (1941) 34.
16 Phelan (1972).
17 Mendieta (1945), vol. II, 59.
18 García Icazbalceta (ed.) (1941), vol. II, 57.
19 García Icazbalceta (ed.) (1941), vol. II, 57.

sobre su labor, se preciaron de haber formado un grupo de naturales con conocimientos musicales, nuevas costumbres y devociones que definitivamente se habían acercado a la *verdadera* religión.

El esplendor del culto

Gracias al papel que los indígenas desempeñaron en los conventos pudieron conservar formas rituales propias: procesiones, danzas y el uso de atavíos. Perdieron sus melodías originales así como los textos de los cantos porque adoptaron los instrumentos meldicos occidentales y cantaban oraciones o plegarias propias de la Iglesia (aunque las acomodaron a formas rítmicas de su tradición) gracias a que continuaron usando *huehuetl*, *teponaztli* y diversas percusiones autóctonas.[20] Poco a poco se convirtieron en profesionales: además de cantar, «comenzaron [...] a pautar y apuntar, así canto llano, como canto de órgano, y de ambos cantos hicieron muy buenos libros y [p]salterios [libros de coro] de letra gruesa para los coros de los frailes y para sus coros [...]».[21] Los indígenas «llegaron a escribir villancicos» y a tocar diversos instrumentos de uso en el viejo continente que aprendieron a construir de ministriles llegados de España.

En los templos estaban organizados en capillas: grupos de cantores y ejecutantes que se hallaban bajo la dirección de un maestro de capilla, responsable de la música durante las celebraciones litúrgicas. Estos cantores, dice Torquemada, entre los que había «muy diestros», se iban «cada año remudando en el oficio de maestros y capitanes [...].»[22] Por cada capilla había cinco o seis, aunque podía haber más porque había muchos: formaron buenos conjuntos de contrabajos, altos, tenores y tiples (las voces necesarias para interpretar música polifónica). Con respecto a la República de Indios, Mendieta escribió: «No hay pueblo de cien vecinos que no tenga cantores que oficien las misas y vísperas en canto de órgano con sus instrumentos de música».[23]

20 Turrent (2006) 186.
21 Torquemada (1944), vol. III, 214.
22 Torquemada (1944), vol. III, 214.
23 Mendieta (1945), vol. III, 64.

La comunidad indígena y la música

El esplendor del culto seguramente se habría ido apagando si los religiosos no hubieran desarrollado un trabajo de evangelización con los adultos. En 1560, los franciscanos informaron al rey que algunos de los frailes habían instituido cofradías entre los indígenas «con el fin de acrecentar la devoción a determinada imagen, asegurar su provisión de cera o disponer de gente para recibir el Santísimo Sacramento, oír misa, asegurar la asistencia a las fiestas, etc.»[24] Estas congregaciones, que también aseguraban previsión social a sus allegados, eran un medio eficaz de control porque funcionaban a base de ordenanzas en las que se especificaban las obligaciones de sus miembros y los castigos por incumplimiento. Al principio fueron supervisadas de manera cercana por los religiosos y por las autoridades (ya que debían establecerse a partir de ciertas ordenanzas que se adecuaban a los requerimientos del derecho de Nueva España), pero poco a poco se separaron de los conventos e iniciaron una vida propia en gran medida autónoma, lo que les permitió seguir operando a lo largo de trescientos años de virreinato.[25]

Algo similar sucedió con los músicos constructores de instrumentos y los gremios. Los frailes alentaron a los indígenas para que de los ministriles españoles aprendieran a construir instrumentos. Los músicos indígenas pronto empezaron a usar, nos cuenta Mendieta, «flautas, luego chirimías, después orlos [oboe rústico de casi dos metros de largo] y tras ellos vihuelas de arco, y ahora cornetas y bajones».[26] A los frailes les interesó que los naturales aprendieran a tocar la flauta porque con ella se acompañaba el canto en los templos: se «usaban para oficiar y tocar en armonía», explica el cronista franciscano.

La libertad con que los ministriles españoles se manejaron para construir y vender sus instrumentos enseñó a los indígenas a hacerlo. Pronto, los constructores de instrumentos dejaron de necesitar la supervisión de los religiosos. El gremio de violeros no era importante dentro del mundo de trabajo ya que ni funcionaba como organización gremial ni supervisaba siquiera a los ministriles venidos de la Península.[27] Así que los músicos indígenas acostumbraron heredar su oficio a sus familiares: se hacían cargo

24 García Icazbalceta (ed.) (1941), vol. II, 67–68.
25 Carrera Stampa (1954).
26 Mendieta (1945), vol. III, 64.
27 Motolinia (1941) 91.

de la construcción de los instrumentos, su interpretación y el ceremonial que debía seguirse para participar en las fiestas religiosas de la comunidad. Por este camino independiente, las cofradías y los músicos de la República de Indios continuaron participando en las celebraciones religiosas.[28]

Los cantores y el cabildo

Debido a que los naturales no entrarían a la Iglesia como ministros hasta el siglo XVIII, los cantores, que ya en 1560 tenían a su cargo las ceremonias en algunos templos, empezaron a desempeñarse como responsables de un oficio en los conventos. Recibían una paga por su trabajo y estaban exentos de tributo.[29] Continuaron supervisando el funcionamiento de las escuelas que sólo operaban de día «porque los muchachos se iban a dormir a sus casas».[30] Los cantores entonaban las horas canónicas e inclusive celebraban misa en seco (sin consagrar). En 1560, el cura de Güegüetoca hizo saber a sus superiores que en los pueblos de visita en donde no había un convento

> el maestro de capilla o cantor principal tenía cargo de que todos los niños y niñas fueran cada día a deprender la doctrina porque ansí les era mandado, y él y los cantores decían las Horas de Nuestra Señora cada día. Y cuando había alguna fiesta, se decían las vísperas de tal día con toda devoción y hacían tañer a la noche por las ánimas del purgatorio para que rezaran, y [de] los demás que no podían venir a misa, tenía cargo el alguacil de la iglesia de hacerlos juntar en ella y que dijeran la doctrina.[31]

Poco a poco, los cantores empezaron a trabajar con los *tequitlatos* (encargados del orden) y los *tlapixques* (indios de confianza). Su trabajo coincidió con el éxito que obtuvo la empresa de reunir en pueblos a los naturales (que sufrieron de forma terrible por esta causa) y de imponerles como forma de gobierno un cabildo. Miranday Zavala explican: «el pueblo señorío gobernado por su cacique o señor, se transformó en el pueblo consejo – o sujeto a persona – gobernado por un organismo colectivo emanado de él, llamado cabildo o ayuntamiento».[32]

28 Turrent (2006) 150–159.
29 Llaguno (1963) 278.
30 Torquemada (1944), vol. III, 108.
31 García Pimentel (1897) 260.
32 Miranda, Zavala (1973), vol. I, 100–150.

Los miembros del cabildo eran elegidos por votación. Entre ellos destacaban: los gobernadores (solucionaban los problemas de gobierno), alcaldes ordinarios (labores judiciales), regidores (administración, ornato, limpieza y mercados), alguaciles mayores (policía) y mayordomos (economía). Según el número de habitantes y la importancia del pueblo había otros miembros: alguaciles especiales (encargados del tianguis) y capitanes o mandones (organizaban el servicio personal). Como las ceremonias religiosas y la conmemoración del patrono del lugar eran una de las actividades centrales de la vida de la comunidad, también formaron parte del cabildo los músicos y cantores, encargados de la iglesia y de las fiestas.

La importancia de la música y la danza en la República de Indios permaneció en las comunidades indígenas de la Nueva España. Fue una práctica que el gobierno español nunca prohibió porque la fiesta indígena, en el contexto de la arquitectura virreinal, fue la manera en que se comprobó después de 1560 que el trabajo de evangelización había tenido éxito en el centro de la Nueva España.

El clero secular

Las actas de cabildo que trabajamos a lo largo de varios años nos hicieron posible completar una investigación sobre el papel de la música en las celebraciones de la catedral Metropolitana de la ciudad de México a cargo del clero secular.[33] Las actas de cabildo, similares a las bitácoras de trabajo de ciertas instituciones, son instrumentos legales sobre la vida cotidiana de los cabildos catedrales. Descubrimos que en la capital de Nueva España soslayan el tema de la evangelización y, fuera de algunas actas del siglo XVI, no mencionan a los músicos indígenas como parte de la capilla de la catedral.[34] En relación a la presencia de indígenas o mestizos en la capilla, es

33 Turrent (2013).

34 Situación que no compartieron otras catedrales durante los siglos XVII y XVIII. Sabemos, por ejemplo, que en la de Valladolid se acostumbró contratar músicos indígenas: organistas, cantores, trompetistas, debido a que los músicos que llegaban a estos espacios (que tardaron tanto tiempo en tomar asiento y hacerse de recursos) eran personajes con problemas de comportamiento o que no tenían un alto nivel. Aquí sí los naturales educados en los conventos cumplían con los requisitos para hacer posible el desarrollo del ritual sonoro catedralicio.

verdad que tenemos noticias de casos como el del mulato Barreto,[35] en el siglo XVII, pero se trata de situaciones de excepción. En 1800, por otro lado, sólo detecté a un miembro del clero regular en la Catedral Metropolitana de la ciudad de México, el sochantre Puro, que por razones que no mencionan las actas dejó su cargo alrededor de 1804. Esto nos demuestra que la separación entre las repúblicas y las ramas de la Iglesia española en Nueva España se reflejaban en la vida cotidiana, el trabajo pastoral con los fieles y los espacios arquitectónicos virreinales.

Las actas de la Metropolitana tampoco se refieren al otro importante sector musical de la Iglesia novohispana: el de los conventos femeninos. A pesar de que sabemos que en la ciudad de México los reglamentos de cada orden establecían que la práctica musical debía formar parte de la vida de las monjas ya que como mujeres consagradas, estaban obligadas a entonar las horas canónicas y la misa todos los días del año.[36] Los quehaceres cotidianos, en los conventos femeninos, se establecían a partir de esa obligación en donde hemos detectado criterios de exclusividad. Nos referimos al tipo de fiestas que se hacían en los conventos femeninos y el repertorio que en sus funciones podían interpretar. Por ejemplo, a las monjas no se les permitía entonar por constituciones cierto repertorio polifónico reservado para la Catedral. Por eso en fiestas importantes, los particulares asistentes contrataban a los músicos de la capilla de la Metropolitana de forma externa y estos interpretaban en el espacio del templo (entre canto y canto de las monjas que debían estar atrás de la celosía del coro) piezas polifónicas que le daban realce al momento.[37] También era común que los maestros de capilla enseñaran música a las monjas, aunque dentro de ciertos cánones.

Es importante, entonces, destacar que las ceremonias que se desenvolvían en los conventos no eran iguales a las que realizaba la comunidad indígena. En el orden hispano cristiano importaba no sólo quién cantaba, sino qué, dónde y cuándo lo hacía. Por eso, las monjas tenían un espacio arquitectónico adecuado y una reglamentación que las regía. El modelo de sociedad se adecuaba a la separación legal de los súbditos de la Corona así como a un régimen patriarcal: por un lado las comunidades indígenas de creyentes; por otro, las mujeres consagradas que, habiendo dejado el ámbito familiar mas-

35 Nava Sánchez (2005).
36 Campos Olivares (2006). Véase también Lledías (2003).
37 Campos Olivares (2006) 126.

culino que las cobijaba, pasaban al eclesiástico, en el que eran relativamente independientes en su vida cotidiana y el manejo de recursos, pero no tenían voz en el ámbito legal del derecho canónico. Por ello, cuando se escribía la biografía de estas mujeres dedicadas al trabajo y al canto, se disminuía su valor como compositoras o intérpretes; esto desmerecía el modelo femenino de discreción y sumisión al varón cuyo ideal representaban,[38] ya que en la familia o el hogar estaban sometidas al padre, el esposo o los hermanos y en la Iglesia, a los vicarios y al prelado. De manera que en los conventos de monjas, cuya arquitectura respondía también a sus necesidades musicales y rituales, no se realizaban fiestas al estilo de la República de Indios. Tampoco tenían un lugar de autoridad en el panorama de la ciudad, como lo hacía la Catedral. Se trataba de un ritual acotado al papel de lo femenino en la sociedad.

La rama secular de la Iglesia distinguía dentro del sistema imperial español al estrato de individuos de mayor jerarquía, riqueza, capacidad política y responsabilidad del reino: la élite de la República de Españoles. El clero secular era una organización masculina, vertical, urbana y jerárquica. A su cabeza estaban los prelados que respondían directamente a la Corona, administraban las parroquias, las diócesis y se apoyaban en los cabildos catedrales para el desarrollo de su gobierno. El espacio en el que se desenvolvieron fueron las ciudades y lograron su asiento a través de las catedrales. A lo largo de nuestra investigación, pudimos constatar que el gran edificio (catedral) y el desarrollo del culto que en él se llevaba a cabo prestigiaban y le daban sentido al poder que cobijaba cada urbe y, en extenso, al sistema imperial español. Esta situación nos lleva a entender la cédula real que el Conde de Galve, virrey de Nueva España, recibió en 1588. El Rey se quejaba «del retardo de la fábrica» de la nueva Catedral de la ciudad de México. Conminaba al virrey a «que se activase la conclusión de la obra, procurando su perfección y hermosura por ser esa iglesia la metropolitana y la ciudad residencia del virrey, Real Audiencia y Tribunales eclesiásticos y seculares que representaban a la persona del Rey».[39]

38 Tenemos un excelente ejemplo en la monja Inés de la Cruz a quien se pidió saliera de las concepcionistas para establecer en la ciudad de México la orden carmelitana. Las crónicas demuestran que uno de los criterios de selección fue su preparación como músico, ya que tenía una excelente voz además de ser compositora. Pero en su hagiografía se reduce esta cualidad para exaltar la de discreción y sumisión. Véase Campos Olivares (2006) 72–78.

39 Marroquí (1969), vol. III, 268.

Ahora bien, la Catedral metropolitana de la ciudad de México no era una parroquia, no se construía para impartir sacramentos y atender a la población; para eso estaba el Sagrario en el centro de la ciudad. Operaba de acuerdo a sus Estatutos, que delimitaba su finalidad primordial: la relación permanente con lo divino. Aunque los miembros de los cabildos catedrales tenían varias funciones, tales como cogobernar con el prelado o suplirlo en caso de vacancia y hacer posible el cobro del diezmo, en su calidad de ministros de lo sagrado debían dar ejemplo de su papel de comunicadores con lo divino. Estar consagrado implicaba dedicar la vida (todos los días del año) a la celebración y solemnización de las misas y el canto de los oficios divinos. Se les llamaba oficios porque eran la actividad central de todo miembro (hombre o mujer) consagrado a la Iglesia. De manera que todo el año, a lo largo del calendario litúrgico, se celebraba misa en las catedrales y seis veces al día se cantaban los oficios. Los miembros de los cabildos, varones de mayor rango social, preparación y riqueza del reino eran, además de nobles, sacerdotes, doctores y músicos. Ingresaban a sus cargos después de un examen en el que realizaban pruebas de voz ya que todos los que laboraban en las catedrales hacían posibles los rituales; tenían obligación de participar en ellos, de ahí que tuvieran asignados lugares en el coro.

El papel de la música era entonces relevante. Se establecieron sus reglas desde el siglo XVI, cuando a los cabildos se les obligó a cantar a través de las Reglas de Coro. Después de 1623, esta obligación quedó legalmente establecida para la Nueva España porque los Estatutos de Erección, anexados a los Decretos del III Concilio Provincial Mexicano (1585), fueron aprobados por Roma en 1589. En toda catedral del Reino se acostumbró solemnizar ciertos días. Esto implicó cantar las horas de ese día, o la misa, con la mayor riqueza y calidad posible. Así fue como al coro de voces de la catedral, formado por las dignidades, los prebendados, los semi-prebendados, los ministros y capellanes de coro y los niños, se fue sumando primero un órgano, después voces profesionales y más adelante ministriles. Finalmente hubo que considerar la presencia de un músico profesional, el maestro de capilla, que se encargaba del repertorio polifónico, mientras los chantres y los sochantres eran responsables del canto llano. Cada función celebrada en la catedral se desenvolvía alternando estos recursos que dialogaban con la voz del celebrante. Y era esta solemnización, la combinación de voz, canto llano y canto de órgano con o sin acompañamiento de orquesta, la que permitía dar a las funciones cierta intención, a veces imperial, a veces local. Además, en las catedrales se conta-

ba con otro recurso claramente de autoridad: las funciones extraordinarias. Podían ser aniversarios, fallecimientos reales o matrimonios, pero en muchas ocasiones se trataba de rituales de coyuntura, en los que la Iglesia, al lado de las autoridades civiles, confirmaba posturas políticas. Estas celebraciones eran exclusivas de las catedrales; sólo ellas podían hablar en nombre de la Monarquía.

Pongamos por ejemplo un estudio de caso que se encuentra en el libro de Actas 65, foja 23, con fecha 13 de octubre de 1810. Dice lo siguiente:

> Se juntaron ese día por la mañana después de coro, los Señores a pelícano en el chocolatero [...] unánimemente comunicaron que para la solemnidad del día siguiente:
> – se iluminaría totalmente la iglesia
> – se cantaría una misa tan excelente que sorprendiera
> – entraría a cantar a ella el nuevo músico (se referían a Magín Miró)
> – desde las doce de este día se echarían las esquilas a vuelo
> – se adornaría la iglesia con la mayor magnificencia
> – al tiempo de poscomunio se cantaría en el coro el *non fecit taliter* de Jerusalén que se cantaba en los laúdes del día de Ntra. Sra. de Guadalupe
> [En el brevete se agrega:] Todo se verificó como se previno y se cantó el te deum al tiempo de la procesión.[40]

1. «Se juntaron ese día por la mañana después del coro los Señores a pelicano en el chocolatero [...]». Este primer párrafo nos obliga a aproximarnos al derecho canónico para entender la razón por la que había música en las catedrales. La Bula de Erección y los otros Estatutos de la Catedral metropolitana de la ciudad de México[41] se apoyaban en una tradición legal que había establecido que la obligación primera de todos los ministros de lo sagrado[42] (hombres y mujeres) era la de mantener el contacto entre la tierra y lo divino a través del canto de los oficios divinos.

¿Qué era el oficio divino? Se llama oficio divino

> a cierto número, orden y rito de salmos, himnos, lecciones y otras plegarias que la Iglesia instituyó para ser cantadas por las comunidades de monjes y monjas en clausura y por los cabildos catedrales en diversas horas del día. Se les llama oficio porque se refiere a lo que cada uno de los ministros debía hacer, atendidas las circunstancias de lugar, tiempo y personas.[43]

40 ACCMM, Libro 65, f. 23r (13 de octubre de 1810).

41 Tercer Concilio Provincial Mexicano, Anexo II, en: Concilios Provinciales Mexicanos. Época Colonial (2004).

42 Taylor (1999).

43 Donoso (1854), vol. III, 66.

Oficio divino era «el tributo de alabanzas que los ministros de la Iglesia, bajo de grave concepto, en nombre de todos los miembros de ella, debían prestar a Dios».

Los canónigos de las catedrales, tal como lo apuntamos, vivieron comprometidos con el oficio divino a partir del siglo XVII cuando entró en vigor el III Concilio Provincial Mexicano. Así que realizaban jornadas de rezo y canto de domingo a domingo sin descanso. Por esto, las actas de cabildo están saturadas de solicitudes de *patitur* (permiso para ausentarse) así como de *recle* (salida de la catedral) – aunque por derecho les correspondían tres meses al año de descanso, que se acostumbraba tomar entre septiembre y noviembre «por ser meses de pocas fiestas en el calendario litúrgico».

Volviendo a nuestra acta, la hora de la reunión de los Señores corresponde a las horas menores cuando las dignidades, los prebendados y los semi-prebendados podían coincidir a pelícano. Se trata de un evento extraordinario; por eso, la segunda parte del párrafo dice:

2. «Unánimemente comunicaron que para la solemnidad del día siguiente». Necesitaron hablar por unanimidad porque se trataba de una función especial que no estaba programada con anticipación. Por eso, también se le llama solemnidad y no función.

3. «Se iluminará totalmente la iglesia». Esta frase nos lleva a uno de los temas más interesantes de la Catedral. Se trata de la dotación de cera y nos introduce en la historia institucional de Nueva España porque nos demuestra que el ritual sonoro hacía posible la presencia de corporaciones formadas por individuos diversos, hombres y mujeres, en la Catedral.

Necesitamos considerar la fecha en que fue expedida esta acta para entender si iluminar la iglesia era algo sencillo o muy sofisticado. Antes de 1804, la dotación de velas la hacía la Archicofradía del Santísimo Sacramento, que estaba relacionada con una de las capillas laterales de la Catedral: la de la Santa Cena.[44] La Archicofradía había sido fundada en 1538 en la iglesia de San Francisco. En 1539 Paulo III le dio la facultad extraordinaria de hacer estatutos y ordenanzas y de anular las que no le convinieran. En 1572, Pío V aceptó que se le asignara un lugar en la nueva catedral que se construía en la ciudad de México. Dentro de sus obligaciones estaba la de mantener encendidas sus lámparas. Conforme creció y sus miembros se hicieron más importantes, se encargó de iluminar la mayor festividad que se hacía en la

44 Marroquí (1969), vol. III, 446.

metropolitana, la del Jueves Santo. Se le hizo responsable también, por su honorabilidad y riqueza, de numerosas obras pías y el manejo de propiedades. A principios del siglo XIX la Archicofradía del Santísimo Sacramento manejaba un fondo mayor al millón de pesos. Entonces, se vio fuertemente gravada con la ley de consolidación que se aplicó en Nueva España entre 1804 y 1809. Se convirtió en una corporación disminuida y con pocos recursos, por lo que uno no puede dejar de preguntarse ¿de dónde provino la cera para iluminar totalmente la Catedral? Sólo pudo iluminarse con el propio dinero de los canónigos, del arzobispo o del virrey, y esto también nos demuestra que esta función era extraordinaria.

4. «Se cantará una misa tan excelente que sorprenda.» Este tema nos lleva ahora a la liturgia de la Iglesia. Los oficios divinos y la misa eran las ceremonias sonoras de la catedral. La misa quiere decir despedida: *missio*, y se generalizó a partir del siglo VI. En las catedrales, había obligación grave de celebrarla. Las misas cambiaban su ritual sonoro y el número de celebrantes según el grado de solemnidad.[45] La solemnidad dependía de la clasificación de las misas de todo el año. Unas eran consideradas dobles mayores, según la importancia de la fecha y de la fiesta. Otras: dobles de primera clase, dobles de segunda clase, semidobles, simples y feriados. Estas categorías señalaban el tipo de música que se interpretaba.

La celebración que estamos estudiando salía de esta clasificación y se le consideró como un evento extraordinario. No sólo se le asignó una cierta calidad, se buscó, además, que sorprendiera, lo que nos hace pensar que el coro y la capilla musical completa estuvieron presentes interpretando un repertorio muy lúcido. Por eso, el párrafo siguiente pide:

5. «Que entrara a cantar en ella el nuevo músico». Se trataba de Magín Miró quien había solicitado plaza de músico de voz a principios de octubre.[46] Nos encontramos aquí con la valiosa información que las actas de cabildo ofrecen sobre los integrantes de la capilla musical.

El cabildo le había pedido al maestro de capilla, Antonio Juanas, que lo examinara para informar de su amplitud de voz y la necesidad que había de ella. Con fecha del 23 de octubre,[47] aunque el resultado seguramente se supo antes, el maestro escribió:

45 Donoso (1854), vol. I, 383–384.
46 ACCMM, Libro 65, f. 27v (19 de octubre de 1810).
47 ACCMM, Libro 65, ff. 29v–30r (23 de octubre de 1810).

> El suplicante […] está bien instruido en la música, cantó de repente todo lo que se le puso los días de Ntra. Sra. del Pilar y cumpleaños del Rey Ntro. Señor, exceptuando sólo las dos arias que se le mandaron llevar. En cuanto a lo demás, es bien visible el estado de decadencia a que [en cuanto a voces] ha llegado la capilla, está muy escasa de ellas. No cuento en el día, dice el maestro de capilla, con los padres D. Vicente Gómez, ni José Paredes. [El primero era el subchantre de la catedral; el segundo, la mejor voz de soprano que había en el coro.] Tampoco con D. Francisco Álvarez y D. Nicolás del Monte a los cuales, sus edades y achaques, los tienen casi inhabilitados de todo. [En 1810 el coro contaba con integrantes de edad que ya no daban el rendimiento que se esperaba de ellos y la catedral carecía de los recursos para hacerse de más gente. También la consolidación la había afectado, había perdido 54 casas.] […] también observo cansados a D. José Pulgar [español que había llegado con Juanas a la catedral] y a D. Ignacio Mena [que había sido niño infante] por lo tanto no sólo juzgo útil para la capilla el ingreso del suplicante, sino que desearía mucho que Ntra. Sría Ilustrísima tuviera la bondad de mandar solicitar algunos más; pero más particularmente un contralto y un bajete. Antonio Juanas.

Era obvio que el coro de la Catedral tenía problemas y por eso recurrió a la nueva voz. Esto, sin embargo, no impidió que llevara a cabo la función especial que tratamos. – Sigamos con el acta.

6. «Que desde las doce se echen las esquilas a vuelo». Esta frase puede confundir porque nos da a entender que las campanas, así como las esquilas y los esquilones que se encontraban en las torres de la Catedral, se tocaban con mucha libertad y en cualquier momento. Para conocer la regulación a que estaban sometidos los toques de campana se necesita recurrir al Archivo General de Indias (AGI), en donde se encuentra el documento que a continuación mencionamos.[48]

El 18 de octubre de 1791, D. Alonso Núñez de Haro y Peralta, arzobispo de México, había expedido un decreto para controlar los toques de los campanarios de la ciudad de México y supeditarlos a los que se hacían desde la Catedral.[49] Porque los sonidos que se emitían desde los campanarios y se escuchaban en toda la mancha urbana señalaban la autoridad y legitimidad del régimen. Las campanas eran las herramientas a través de las cuales se controlaba el tiempo, así como la sucesión de lo sagrado y lo profano en la vida de las ciudades.

48 AGI, México 2556. El documento me fue facilitado por la Dra. Ana Carolina Ibarra.

49 El decreto del arzobispo Núñez de Haro fue tan importante que se aplicó en las principales ciudades de Nueva España. Véase Camacho et al. (2009); Galí Boadella (2009). Véase también Staples (1977).

Por eso, el edicto empezaba diciendo que las campanas tenían varias funciones, la más conocida: llamar al pueblo al templo. Esta convocatoria estaba tan presente en la vida de los creyentes de Nueva España que cuando Miguel Hidalgo decidió reunir a la población de Dolores, el 15 de septiembre de 1810, lo hizo a través de un toque desde el campanario.

Pero las campanas tenían otras funciones. Así nos lo hace saber el edicto de finales del siglo XVIII: ahuyentar a los demonios, detener los ímpetus de las tempestades, de los rayos, centellas y granizos. Asegurar las cosechas, rogar a Dios por los difuntos y honrar las festividades. Esto último se hacía a vuelo de esquilas cuando se les ponía a girar sobre su eje para que dieran un toque continuo. El párrafo que estamos analizando se refiere a este tipo de toque, que no era muy común y se reservaba para ocasiones muy especiales.[50] – Continuemos con el acta.

7. «Que se adorne a la iglesia con la mayor magnificencia». Entramos ahora a la historia del menaje de la Catedral. El templo no sólo se iluminaba y se llenaba de flores, sino que era propietario de un verdadero tesoro de objetos de culto que le habían sido donados o que el cabildo había comprado. Se usaban en casos especiales como el Jueves Santo, en que se sacaba, por ejemplo, un copón adquirido a la Compañía de Jesús que era de oro calado recubierto de joyas. Además, se acostumbraba mandar hacer construcciones en los espacios abiertos de las naves, en el centro o a los lados de las puertas de ingreso. Cuando se trataba de honrar un difunto, tales construcciones recibían el nombre de túmulos y eran verdaderas pirámides de cuerpos cuadrados construidos de piso a techo cuyos cuerpos se iban reduciendo para que en esos espacios que quedaban libres se colocaran banderas de colores, luces, frutos y flores. Esto mismo sucedía el Jueves Santo, pero en esta ocasión la construcción imitaba a un ciprés: tenía una base de alrededor de 80 cm. de altura sobre la que se construía una cúpula sostenida por columnas que finalizaban en un remate. También se la decoraba profusamente.

La Catedral tenía otros recursos: las ropas de los celebrantes, las capas, las telas que se colgaban de las columnas y recurría también a aguas de colores,

50 El sonido de las campanas era tan importante en la vida de México que, en los últimos años del siglo XIX, Porfirio Díaz mandó colocar relojes en los remates de las portadas de todos los templos del país para que marcaran la hora en lugar de las campanas. En el museo de Yecapixtla se encuentra uno de estos documentos, firmados por el presidente Díaz.

macetas, sembrados de trigo y banderitas. Todo esto estuvo presente en la extraordinaria celebración que estudiamos.

8. «Que al tiempo de poscomunio se cante en el coro el *non fecit taliter* de Jerusalén que se canta en los laúdes del día de Ntra. Sra. de Guadalupe». Este párrafo del acta nos lleva a preguntarnos por la circunstancia que hizo al cabildo organizar este evento solemnísimo. Empecemos por un cuestionamiento musicológico: ¿Por qué se acostumbraba entonar los laúdes en las horas de los maitines en todos los templos? ¿Se hacía todos los días o sólo los sábados o en fiestas especiales dedicadas a la Virgen? Sugiero que en la Catedral de la ciudad de México los cantos de los sábados, dedicados a la Virgen, no se consideraban prioritarios. Así nos lo informan algunas actas de cabildo de principios del siglo XIX. Por ejemplo, en 1809, el maestro de capilla Antonio Juanas se quejó de que tenía muy pocas voces para entonarlos los fines de semana.[51] El cabildo le pidió al apuntador que averiguara lo que pasaba, a lo que éste les explicó que las principales voces del coro se alternaban por semana para cantar los sábados en las misas y las salves. Aunque estaban a cargo de su entonación sólo dos o tres voces, en muchas ocasiones nadie asistía y, sin embargo, el cabildo no había querido obligar a otros miembros del coro porque los necesitaban para fiestas más importantes.

Por otro lado, estaban las celebraciones especiales dedicadas a la Virgen como el día de la Asunción, en agosto, y, la principal para el caso de Nueva España, el 12 de diciembre, día en que se festejaba a la Virgen de Guadalupe. El acta nos lleva a esta fiesta y en especial a los maitines. Podemos afirmar que la solicitud de cantar el texto en honor de la Virgen de Guadalupe nos sitúa en una circunstancia específica de la historia novohispana, 13 de octubre de 1810. Confirma la decisión que tomó el obispo de Michoacán, Abad y Queipo, el 24 de septiembre de 1810 de excomulgar a Miguel Hidalgo y a todos los jefes de la conspiración que había iniciado en Dolores unos días antes.[52] La función que venimos analizando es el ritual sonoro que acuerdan realizar el arzobispo Lizana y el cabildo para confirmar la excomunión desde la capital del virreinato. Cantar un texto que se acostumbraba interpretar en

51 ACCMM, Libro 64, ff. 103v–104r (5 de octubre de 1809).

52 Anna (1983), 91, nota 18. El autor cita a Hugh Hamill, The Hidalgo Revolt: Prelude to Mexican Independence, 161, y a Luís Castillo Ledón, Hidalgo, la vida del héroe, vol. II, 97.

honor de la Virgen de Guadalupe es un acto de apropiación. Ya se sabía, entonces, que el estandarte de las tropas insurgentes tenía la imagen de esa devoción novohispana. Hay que recordar la circunstancia devocional de ese momento, tal como nos la trasmiten las actas de cabildo: los realistas la profesaban a la Virgen de los Remedios. Lo sabemos porque cuando Hidalgo se acercó a la capital, el 31 de octubre de 1810, el virrey Venegas acudió a rezar ante la imagen, que había sido trasladada a la Catedral, y colocó el bastón de mando a sus pies. A la Virgen la proclamaron generalísima y capitana general del ejército realista, protectora y guía de las fuerzas militares españolas. Los diarios de la época narraron que este evento hizo que una multitud de ciudadanos se sintiera «histérica» de emoción. Un ciudadano distribuyó 5930 medallas de la Virgen entre los oficiales y los soldados y alrededor de dos mil mujeres se organizaron en un grupo que se nombró *Patriotas Marianas*, que se dedicó a fabricar banderas con la imagen de la protectora y a cuidarla en la Catedral.[53]

Frente al texto de los laúdes es imposible no preguntarse su procedencia. La expresión latina «non fecit taliter» quiere decir «No se hizo tanto»; este pasaje no es de origen bíblico, pero sí inspirado en la devoción mariana que durante la Edad Media tuvo tanta relevancia en el mundo católico de Europa. Sin embargo, su procedencia es local. Está ligado al milagro novohispano por excelencia: la aparición de la Virgen de Guadalupe. Aquí, lo que importa es resaltar que en 1810, el sonido tenía nombre y apellido y representaba diversos intereses y grupos en conflicto. La decisión del cabildo de seleccionar esta pieza musical nos descubre un mundo de simbología que hemos perdido. Pero, ¿qué decir de la referencia a Jerusalén? Se trata de la obra que se acostumbraba entonar a partir del 12 de diciembre de 1750 en el coro de la Catedral. Su autor había sido el maestro de capilla Ignacio de Jerusalem y Stella, quien había compuesto un repertorio que había permitido italianizar la música de la Catedral a mediados del siglo XVIII. En su afán por modernizarse, el cabildo había pedido al hijo del compositor, después de su muerte, que le entregara la obra completa del mismo. Así, el cabildo se hizo de un repertorio italianizado que le permitía mostrar una especificidad local. La figura de Jerusalem había sido tan importante dentro del coro que, después de él, el cabildo no había vuelto a contratar personalidades de tal fuerza.

53 González Obregón (1975) 92–93.

Posteriormente, Tollis, Ribera y Juanas fueron maestros de capilla débiles, supeditados al chantre o a los sochantres.

Consideremos ahora la relación entre el repertorio del ritual sonoro catedralicio y el espacio arquitectónico de la Catedral. De la música que se interpretaba en la metropolitana, se consideraba sagrado el canto llano, que se conservaba con gran recelo. Sin embargo, había un repertorio polifónico que por sus características se consideraba panhispánico y se interpretaba en todas las catedrales del sistema imperial. Este repertorio se interpretaba en el coro, en celebraciones en las que los miembros del cabildo se movían desde el coro, por la crujía hacia el altar, lo que se ha llamado *via sacra*. Este espacio sólo podía ser ocupado por los miembros del cabildo, el prelado o autoridades del reino y se conserva hasta la fecha en la catedral de la ciudad de México, en la de Oaxaca, Puebla y en el Cuzco, Perú.[54]

Por otro lado, estaba el canto llano o la música polifónica menos especializada, generalmente relacionada con fiestas en las que se hacía una procesión dentro del templo, alrededor de esta vía. Entonces los creyentes podían participar cantando. Había otros espacios ligados a los límites físicos del edificio: las capillas laterales, el cementerio y el atrio. Estos hacían que las fronteras de la catedral fueran porosas ya que permitían funciones organizadas por cofradías, gremios o congregaciones, en las que estaba presente parte de la sociedad novohispana organizada en corporaciones que en muchas ocasiones se desbordaba a las calles, apropiando el espacio urbano.

Resumiendo: el sistema imperial español funcionaba como un orden socio-político que se concebía como Iglesia, se trataba de un modelo hispánico cristiano. Contaba con un ámbito de autoridad compartido: el religioso y el secular, ambos normados a través de derechos pero regidos por el orden sacramental. Había un movimiento pendular, a través del cual los miembros de la Iglesia socializaban y la sociedad se hacía Iglesia. Las catedrales desempeñaban un papel primordial dentro de este sistema, porque las funciones catedralicias se desenvolvían como el espacio simbólico central de la alta jerarquía de España y sus reinos.

54 Agradezco al Mtro. Jorge Alberto Manrique que me ha proporcionado estos datos.

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

Actas de Cabildo de la Biblioteca Turriana de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México (ACCMM)
Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)

Fuentes impresas

Concilios Provinciales Mexicanos. Época Colonial (2004), Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.), México: Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas), CD-ROM

Donoso, Justo (1854), Instituciones de derecho canónico americano […] para el uso de los colegios de las repúblicas americanas, 3 vols., París: Librería de Rosa y Bouret

García Icazbalceta, Joaquín (ed.) (1941), Nueva colección de documentos para la Historia de México, vol. II: Códice Franciscano, siglo XVI, México: Ed. Salvador Chávez Hayhoe

García Icazbalceta, Joaquín (ed.) (1941), Nueva colección de documentos para la Historia de México, vol. I: Cartas de religiosos del siglo XVI; vol. II: Códice Franciscano, vol. III: Breve y Sumaria relación de los señores de la Nueva España, México: Ed. Salvador Chávez Hayhoe

García Pimentel, Luis (1897), Descripción del arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos, México: José Joaquín Terrazas e hijos impresores

Mendieta, Gerónimo (1945), Historia eclesiástica indiana, 4 vols., México: Ed. Salvador Chávez Hayhoe

Motolinia, Toribio (1941), Historia de los indios de la Nueva España, México: Ed. Salvador Chávez Hayhoe

Torquemada, Juan de (1943–44), Monarquía Indiana, Reproducción facsimilar de la segunda edición, 1723, 3 vols., México: Ed. Salvador Chávez Hayhoe

Bibliografía

Anna, Timothy E. (1983), La caída del gobierno español en la ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica

Camacho, Arturo, Patricia Díaz Cayeros, Daniela Gutiérrez (2009), Llamado a sermón. Sobre el reglamento de campanas de la Catedral de Guadalajara, en: Enríquez, Lucero (ed.), Harmonia Mundi: los instrumentos sonoros en Iberoamérica, siglos XVI al XIX, 4º Coloquio Musicat, México: UNAM – Coordinación de Humanidades, 205–220

Campos Olivares, Citlali (2006), La práctica musical en el convento de San José o Santa Teresa la Antigua de la ciudad de México. Tesis de Licenciatura en Historia, México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras

Carrera Stampa, Manuel (1954), Los gremios mexicanos. La organización gremial en Nueva España, 1521–1861, México: Ediapsa

Galí Boadella, Montserrat (2009), Las campanas en una ciudad episcopal novohispana en vísperas de la Independencia, en: Enríquez, Lucero (ed.), Harmonia Mundi: los instrumentos sonoros en Iberoamérica, siglos XVI al XIX, 4º Coloquio Musicat, México: UNAM – Coordinación de Humanidades, 221–235

Gibson, Charles (1978), Los aztecas bajo el dominio español (1518–1819), México: Siglo XXI

González Obregón, Luís (1975), La vida en México en 1810, México: Colección METROpolitana

Llaguno, José (1963), La personalidad jurídica del indio y el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585), México: Porrúa

Lledías, Luís (2003), La actividad musical de las monjas de coro y velo negro en el virreinato de la Nueva España, en: Fernández Félix, Miguel (coord.), Monjas coronadas: vida conventual femenina en Hispanoamérica, Museo Nacional del Virreinato, Landucci, México, 152–165

Marín López, Javier (2007), Música y músicos entre dos mundos: la Catedral de México y sus libros de polifonía (siglos XVI–XVIII). Tesis para optar por el grado de Doctor, Granada: Universidad de Granada, Facultad de Filosofía y Letras

Marroquí, José María (1969), La ciudad de México, 2ª edición facsimilar, 3 vols., México: Jesús Medina

Miranda, José, Silvio Zavala (1973), Instituciones indígenas en la Colonia, en: Caso, Alfonso et al. (eds.), La política indigenista en México. Métodos y resultados, 2ª ed., México: INI y SEP, vol. 1, 43–206

Nava Sánchez, Alfredo (2005), El esclavo mulato Luís Barreto. Tesis para obtener el título de Licenciado en Historia, México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras

Pedelty, Mark (2001), Musical ritual in Mexico City, Austin: University of Texas Press

Phelan, John (1972), El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo, México: UNAM

Silbermann, Alphons (1962), Estructura social de la música, Madrid: Taurus

Staples, Anne (1977), El abuso de las campanas en el siglo pasado, en: Historia Mexicana 27:2, 177–194

Taylor, William (1999), Ministros de lo Sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII, 2 vols., México: El Colegio de Michoacán, El Colegio de México y la Secretaría de Gobernación

Turrent, Lourdes (2006), La conquista musical de México, 2ª ed., México: Fondo de Cultura Económica (primera ed. 1993)

Turrent, Lourdes (2013), Rito, música y poder en la Catedral metropolitana. México, 1790–1810, México: Colmex, Fondo de Cultura Económica

Gabriela Díaz Patiño

Inclusión de una nueva política de la imagen devocional en la arquidiócesis de México (1855–1896)*

Introducción

En la historia del catolicismo las imágenes religiosas han jugado un papel esencial en el desarrollo de la doctrina y en la tarea de evangelización. No obstante, en el transcurso del tiempo los argumentos teológicos que la Iglesia católica romana ha logrado definir y distinguir no han dejado de ser debatidos. Se ha pasado por la iconoclasia bizantina en los siglos VIII y IX, o por los cuestionamientos que hicieran los reformadores protestantes en el siglo XVI sobre los abusos generados en torno de las imágenes religiosas. En el siglo XIX, la devoción hacia las imágenes católicas en Occidente es cuestionada por un sentimiento amplificado de incredulidad y decepción religiosa nacido de las grandes transformaciones ideológicas de finales del siglo XVIII.[1]

La amplia influencia que mantuvo la Iglesia católica por siglos provocó a finales del siglo XVIII diversas discusiones sobre el lugar que debía ocupar la religión bajo el establecimiento de los Estados-nación. En ese sentido, las políticas que implementaron varios gobiernos liberales no sólo deben leerse como parte de una estrategia para debilitar económica y políticamente a la institución eclesiástica, sino que también significaron una transformación del modo de vida impuesto por la tradición del catolicismo en Occidente. Esas políticas representaron una guerra cultural en la que los valores y las

* El presente artículo se deriva de una investigación más amplia sobre las imágenes religiosas en el México de la segunda mitad del siglo XIX y que se ha publicada bajo el título de *Católicos, liberales y protestantes: el debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional (1848–1908)*; cf. Díaz Patiño (2016).

1 El tema de las imágenes religiosas en el siglo XIX ha generado importantes estudios en Europa y Estados Unidos: Besançon (2003); Blackbourn (1995); Jonas (2000) y Morgan (1999).

prácticas colectivas de la vida moderna estaban en juego. ¿Cuáles fueron las respuestas de la Iglesia católica frente a una nueva guerra contra las imágenes del catolicismo, emprendida esta vez por los nacientes Estados nacionales? Ésta es la pregunta central de nuestro estudio.

A través de la revisión de una política de la imagen devocional, el presente artículo tiene como propósito mostrar el papel de las imágenes de devoción en el proyecto de «restauración» del catolicismo a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. Mostraremos la construcción normativa de la imagen en dos niveles que van desde lo establecido por la Santa Sede hasta su recepción por parte de la jerarquía eclesiástica, en este caso en la arquidiócesis de México entre los años de 1855 a 1896.[2]

Renovación espiritual y construcción de un modelo devocional universal

León XII, nombrado papa el 28 de septiembre de 1823, inició una renovación de las manifestaciones externas de devoción católica para responder a las acusaciones liberales de riqueza desmedida e inmoralidad al interior de las instituciones eclesiásticas y al consecuente incremento del indiferentismo religioso. Uno de sus mayores aportes en materia espiritual y religiosa fue el restablecimiento de la celebración del Jubileo Universal.[3] A pesar de las

2 Cabe aclarar que hacemos uso del concepto de recepción como la forma en la que fue recibido y adaptado el modelo devocional en México. En este trabajo nos limitamos a la recepción por parte de los respectivos arzobispos que gestionaron la arquidiócesis de México en la segunda mitad del siglo XIX. Asimismo, aclaramos que la periodización se concentra en la arquidiócesis de México justamente en el momento en que se comienzan a recibir los nuevos mensajes teológicos en torno del modelo devocional que se está diseñando desde el Vaticano (1855, año en que se celebró en México la declaración del dogma inmaculista) hasta el momento en que se establecen oficialmente las normas de una nueva política de la imagen sacra (1896).

3 Esta ceremonia – fundamentada en la tradición hebraica de santificar el quincuagésimo año y proclamar la remisión de los pecados a todos los habitantes de la tierra, como se indicaba en el Levítico 25:10 – fue retomada por la Iglesia católica – cuyo pontífice entonces era Bonifacio VIII – por primera vez en el año 1300. En la Bula de Anunciación, *Antiguorum fida relatio*, el pontífice concedía la remisión e indulgencia para los pecados a quienes «siendo verdaderamente penitentes confiesen sus pecados» y visitasen las basílicas de San Pedro y San Pablo en la ciudad de Roma. Con el transcurso de los años, esta celebración ajustó su realización a cada veinticinco años y agregó la visita a los templos de San Juan de Letrán y de Santa María la Mayor. Véase André (1848) 199.

advertencias hechas por varios gobernantes europeos y por clérigos sobre las dificultades que representaría para los fieles la práctica del Jubileo Universal, León XII anunció en la Bula *Quod hoc ineunte* del 24 de mayo de 1824 que el Jubileo comenzaría a partir de las primeras vísperas de la vigilia de Navidad y concluiría a finales de 1825.[4]

La convocatoria del jubileo contenía otras dimensiones de significado además del puramente religioso. Por una parte, frente al progreso de las ideas liberales, que cada vez trazaban los límites de la jurisdicción del poder eclesiástico con mayor claridad, esta reunión de fieles de diversas nacionalidades en Roma quería destacar la capacidad del pontífice para convocar a importantes multitudes. Por otra parte, la ceremonia jubilar también vislumbraba la intención eclesiástica de mirar hacia los primeros tiempos del cristianismo y buscar en ellos los signos de su restauración. El esfuerzo papal por retomar una celebración jubilar quería significar la restauración del catolicismo en tiempos modernos. De allí la necesidad de retomar la visita de fieles de todo el mundo a las iglesias que resguardaban los tesoros más antiguos y preciados de la cristiandad.[5] Y también por eso, se concedió una indulgencia extraordinaria a quienes veneraran uno de los íconos más antiguos del catolicismo: el de la Virgen de la Clemencia, un fresco fechado entre los siglos VI y VII que representa a la Virgen de Theotokos o madre de Dios. La idea de peregrinar hacia las primeras grandes basílicas de la cristiandad y postrarse frente a los íconos, que como la Virgen de la Clemencia eran de los pocos conservados de la época pre-iconoclasta bizantina, significaba comenzar a restituir el lugar que siempre habían tenido el catolicismo y la Iglesia católica en las sociedades occidentales. Con esto y el contenido de varias encíclicas de León XII, quedaba claro que para el pontífice, más que una renovación material, lo que se necesitaba era iniciar un movimiento de renovación espiritual.

4 León XII, Carta encíclica de Ntro. Smo. Padre el Papa León XII y Bula de Jubileo para el año 1825, 43. En la encíclica también se informa que, debido al incendio que en 1823 dañara de forma importante la Basílica de San Pablo, León XII decidió substituir la visita a ese recinto por el de la Iglesia de Santa María de Trastevere.

5 Con ello también se recordaba la antigua tradición bizantina de rendir culto a determinados íconos de la cristiandad, consistente en exponer en los iconostasios de los templos dichas imágenes, sacarlas en procesión y ofrecer una breve plegaria que antecedía el ritual del beso del ícono. Véase Chico Picaza (1997).

Dicha propuesta fue retomada en el pontificado de Pío IX (1846–1878). A lo largo de su papado las fricciones entre la Iglesia católica y los Estados de diversas naciones de Europa se irían acrecentando. A las políticas dirigidas a debilitar económicamente a la institución eclesiástica se fueron sumando otras que pretendían acabar tácitamente con los valores y las prácticas colectivas que, guiadas por la milenaria cultura católica, impedían, desde la perspectiva liberal, la concreción de Estados con claros principios de libertad, igualdad y progreso social.[6] Frente a ese panorama de crisis, Pío IX emprendió un programa de renovación de la cultura católica occidental que quiso – como lo intentara León XII – incorporar las grandes manifestaciones de religiosidad popular volcadas sobre los íconos religiosos. Por eso, a lo largo de su pontificado, se construyó un nuevo modelo devocional. Desde un inicio, Pío IX tuvo en mente la imagen devocional de la Inmaculada Concepción de María como un símbolo universal de identificación con el catolicismo. Inspirada por el Cantar de los Cantares y el Apocalipsis, esta imagen devocional centenaria ha sido representada desde finales de la Edad Media descendiendo de los cielos a la tierra, enviada por Dios, de pie sobre la luna creciente (símbolo de la cruz sobre la media luna turca), coronada de estrellas, extendiendo los brazos o uniendo las manos sobre el pecho, acompañada de pequeños ángeles a sus pies y aplastando la serpiente tentadora, para recordar su victoria sobre el pecado original.[7] En la encíclica *Ineffabilis Deus*, que anuncia la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción de María – ceremonia realizada el 8 de diciembre de 1854 –, Pío IX presenta a la madre del hijo de Dios como la «vencedora gloriosa de las herejías». Bajo el contexto decimonónico, la lucha entre la serpiente y la Virgen debe interpretarse como la lucha entre los hijos de la Revolución francesa y los hijos de la Iglesia católica, la lucha entre la Madre de Dios y el enemigo de la fe cristiana. Y así como la cabeza de la serpiente es aplastada por la Virgen según la encíclica papal, así sería aplastada la Revolución y María sería la primera

6 Véase Clark, Kaiser (eds.) (2003); Gross (2004).

7 En la iconografía pictórica de la Inmaculada Concepción se le representa también con las metáforas bíblicas, popularizadas por las letanías de la Virgen de Loreto: el sol, la luna, la estrella del mar, el jardín cerrado, la fuente, el pozo de agua viva, el cedro del Líbano, el olivo, el lirio, la rosa, el espejo sin mancha, la Torre de David, la ciudad de Dios, la puerta del cielo. Estos atributos dejan de aparecer desde el siglo XVII, cuando se define la fórmula de la concepción inmaculada de María.

revolucionaria, dispensadora y tesorera de todas las gracias.[8] Los múltiples testimoniales de apariciones marianas a lo largo del siglo XIX, casi todos en territorio francés, ratificarían ante los fieles las consignas papales con relación al culto mariano y darían paso a una serie de prácticas nuevas de devoción popular, concentradas en la imagen inmaculista de María.[9]

Pero, a medida que avanzaba el siglo y la situación de la Iglesia católica empeoraba, Pío IX decidió recurrir a otros íconos del catolicismo como auxiliares de una reforma eclesial necesaria. La pérdida de los Estados pontificios en 1870 motivó en el pontífice la proclamación de San José como Patrono de la Iglesia Universal. La figura madura del carpintero en compañía de Jesús niño, fuese en sus brazos o tomado de la mano, unido al inseparable lirio – relacionado con la vara florida que, de acuerdo con los evangelios apócrifos, brotó en el templo cuando José fue escogido como esposo de la Virgen María – quería significar, bajo el contexto de crisis de la Iglesia católica decimonónica, la urgente intervención de los seglares que, como San José, debían salir en defensa de la institución eclesiástica y del pontífice, única autoridad para dirigir las creencias de la cristiandad.

En 1875 Pío IX autorizó la Consagración individual al Sagrado Corazón de Jesús. Dicha devoción, reimpulsada por la Compañía de Jesús desde mediados del siglo XIX, recordaba la naturaleza humana y divina de Jesucristo al mostrar el corazón humano del hijo de Dios; mientras que la cruz, la corona de espinas y el corazón traspasado rememoraban el nacimiento de la Iglesia para resguardar y expandir en las sociedades el mensaje de Jesús en la tierra y el revestimiento sobrenatural de la institución eclesiástica.

El pontífice sucesor, León XIII (1878–1903), en un esfuerzo por dar al culto de las imágenes devocionales un cariz más espiritual y menos político que el que le diera su antecesor, comenzó por conceder la autorización para

8 Pío IX, Ineffabilis Deus, Epístola Apostólica del 8 de diciembre de 1854.

9 La Virgen María en su advocación de Inmaculada Concepción, según la descripción testimonial, apareció en diversas ocasiones para solicitar la elaboración de sacramentales – objetos u oraciones para practicar la devoción individual –. La Medalla Milagrosa (París, 1830); Consagración al Inmaculado Corazón de María (París, 1836); El Escapulario verde del Inmaculado Corazón de María (París, 1840); los mensajes apocalípticos de la Inmaculada Concepción (La Salette, Francia, 1846); Nuestra Señora de Lourdes (Lourdes, Francia, 1858); Nuestra Señora de la Esperanza (Pontmain, Francia, 1871) y el Inmaculado Corazón de María (Pellevoisin, Francia, 1876). Otras mariofanías se dieron en Alemania, Irlanda, Italia, Polonia, Croacia, Austria y Bohemia.

la coronación de imágenes marianas de devoción nacional e incluso local.[10] La aprobación de una coronación religiosa sólo podía realizarse una vez que se comprobaba el grado de devoción de la advocación mariana; por tanto, una ceremonia de esa naturaleza representaba, en términos teológicos, una muestra de devoción popular. Esas manifestaciones de religiosidad pura fueron afianzadas por León XIII mediante un programa eclesiológico que rescató la devoción al Santísimo Rosario de María.[11] Así, el proyecto de renovación espiritual emprendido por León XIII, en apariencia más conciliador y menos político que el de Pío IX, señalaba que todas las expresiones de religiosidad tenían que ser encaminadas a incorporar a la cotidianidad la forma en la que los católicos concebían la vida en tanto que los fieles mantuvieran una «rigurosa observancia de los preceptos de la Iglesia». El propósito esencial era afianzar la cultura católica frente a los nuevos valores propuestos por el liberalismo.

De la misma forma, la devoción josefina se sumaría al programa de renovación espiritual de León XIII, quien afirmó que era «de gran importancia que la devoción a San José se introduzca en las diarias prácticas de piedad de los católicos, pues sólo él era el custodio legítimo y natural, cabeza y defensor de la Sagrada Familia».[12] La imagen devocional de San José – como esposo de María, como padre putativo de Jesús, como hombre humilde y trabajador, y como principal custodio del mensaje de salvación del Hijo de Dios –, cuyo comportamiento estuvo siempre regido por las enseñanzas evangélicas, comunicaba el deber de todos los católicos por preservar el orden cristiano. A su vez, durante el pontificado de León XIII, la imagen del Sagrado Corazón de Jesús – entronizado sobre un globo terráqueo – afirmaba «la soberanía social de Jesucristo», el reconocimiento a su derecho otorgado desde su nacimiento como «Rey y Señor de todos los hombres y del

10 Durante la gestión papal de León XIII se coronaron las siguientes imágenes marianas: Nuestra Señora de la Veruela en Aragón y Nuestra Señora de Monserrat en Cataluña (1881); Nuestra Señora de la Esperanza de Jacona, Michoacán (1886); la Virgen de Luján, Argentina (1887); Nuestra Señora del Rosario de Córdoba, Argentina (1892); Nuestra Señora de Guadalupe, México (1895); Nuestra Señora de la Salud de Pátzcuaro, México (1899); Nuestra Señora de la Luz de León, México (1902); Nuestra Señora de Andacollo, Chile (1901) y Nuestra Señora del Milagro de Salta, Argentina, (1902).

11 León XIII publicó a lo largo de su pontificado diez encíclicas y tres epístolas que señalan las principales formas de devoción al Santísimo Rosario de María.

12 León XIII, Encíclica Quamquam pluries, 1889.

universo entero» en función de su doble naturaleza (divina y humana) y, además, el derecho de conquista «que le otorgaba la gran obra de la Redención, por la que adquirió nuevo título de dominio sobre el mundo, fundado en su sangre y en su muerte».[13]

Y para que quedara establecido institucionalmente un programa de la imagen devocional, en las *Actas y decretos del Concilio Plenario Latinoamericano* que celebró León XIII en 1899, se hicieron importantes adhesiones a las prescripciones tridentinas vigentes hasta entonces. Primordialmente, se redefinió el papel de las imágenes religiosas en las sociedades modernas y se subrayó su función como evocadoras del recuerdo de la historia y los misterios del cristianismo, así como su memoria viva.[14] Se puso particular énfasis en fomentar la devoción a las imágenes del Sagrado Corazón de Jesús, de la Inmaculada Concepción y de San José, tanto al interior de los templos como en las prácticas religiosas individuales, siguiendo las prescripciones de la Sagrada Congregación de Ritos con relación a su representación.

De esta forma, las tres imágenes religiosas que integraron el modelo devocional propuesto por el Vaticano formaron parte de una unidad teológica que pretendía introducir un nuevo orden y sentido de la cristiandad en las sociedades. En los tres íconos estaban depositados los valores que legitimaban los «derechos de Dios y de la Iglesia sobre el gobierno de los hombres»: la conservación de las creencias y costumbres cristianas, la dirección moral de los comportamientos y conductas humanas, la armonía familiar en los hogares y el bienestar de todas las clases sociales. Su inserción en las sociedades surgidas de las revoluciones tuvo efectos de aceptación, pero también cierto grado de reserva. En muchos lugares, ese modelo devocional fue adaptado y asumido como referente de una identidad nacional o regional e incluso local.

El episcopado nacional mexicano en la recepción del modelo devocional romano

El movimiento de transformación secular que azotó Occidente desde finales del siglo XVIII se gestó también en México. Tras un amplio periodo de discusiones sobre el lugar que debía ocupar la religión en el establecimiento

13 León XIII, Encíclica Annum Sacrum, 1899.
14 Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina (1906) 236–237.

del Estado nacional mexicano, a mediados del siglo XIX un grupo de políticos liberales se decidió a implantar un Estado laico definido por las ideas de progreso, razón y libertad. Esto significó para la Iglesia católica mexicana un cambio en su estatus jurídico, en cuanto a que el Estado la deshabilitó en el control de la organización económica, social y política de la sociedad. Y es que, desde la óptica liberal, el pueblo mexicano había estado sojuzgado por la influencia de la clerecía y del catolicismo, los cuales – a través de la construcción liberal de un nuevo imaginario – comenzaron a ser sinónimo de retraso, manipulación, superstición e ignorancia. Por eso, los partidarios del liberalismo en México consideraron que la fe religiosa debía convertirse en un acto de interiorización personal que no necesitara de la parafernalia devocional impuesta por el catolicismo español, mientras que la obligación del Estado sería defender el derecho de los ciudadanos a profesar la fe que mejor se ajustara a sus creencias.[15]

En ese contexto, se llevó a cabo en México la ceremonia de la declaración del dogma sobre la concepción inmaculada de María en el mes de abril de 1855. La disminución de la observancia sacramental y la creciente divulgación de las doctrinas protestantes (fundamentalmente metodista y evangélica) y liberales eran una preocupación constante entre el clero y los grupos conservadores del país, por lo que la ceremonia del dogma inmaculista era una oportunidad para llamar a los fieles católicos a resistir con la práctica cotidiana de la «verdadera religión» el bombardeo de «las ideas innovadoras». Y por eso, en la prensa católica y en los documentos episcopales, se destacó la respuesta de los fieles a la convocatoria para celebrar a la Inmaculada Concepción de María en el país como una muestra de «las profundas raíces del sentimiento religioso en nuestra patria» y del «espíritu de religión y de piedad» que debía imperar en el futuro de la nación.[16]

15 Si bien la institución eclesiástica mexicana y el pensamiento político de grupos conservadores han gozado de importantes estudios, el tema de la integración del modo de vida católico en los siglos XIX y XX mexicano ha sido poco abordado por la historiografía mexicana. Las pocas aproximaciones llevadas a cabo han sido desde la explicación de las relaciones Iglesia-Estado y han centrado su atención en el impacto socio-político entre el enfrentamiento de los gobiernos liberales y la jerarquía católica mexicana. Sin embargo, poco se ha podido decir de la forma en la que se vio afectada la cultura católica en todos sus niveles y sobre la propuesta que desde el catolicismo se estaba construyendo en aras de integrarla a la conformación del Estado nacional mexicano.

16 El Universal, 12 de enero de 1855.

Siguiendo la epístola apostólica sobre la Inmaculada Concepción de Pío IX, los jerarcas eclesiásticos en México destacaban la misión de María de salvar al mundo de los errores de todos los tiempos subrayando la presencia mariana en la tradición religiosa del país, tradición que fue revivida después del triunfo liberal en 1867 por varios miembros de la jerarquía eclesiástica mexicana, quienes comenzaron a vincular visual y doctrinalmente las imágenes marianas de mayor tradición devocional en el país con la imagen religiosa de la Inmaculada Concepción de María.

Con el retorno de los obispos mexicanos exiliados en Europa después del triunfo liberal encabezado por Benito Juárez, se generó en México un movimiento mariano que se tradujo en diversas prácticas religiosas que fomentaban la devoción a la Virgen María y en la solicitud a León XIII para realizar la coronación de imágenes de devoción bajo diversas advocaciones marianas, las cuales fueron autorizadas sin problema alguno.[17] De esta forma, con la celebración del dogma inmaculista dio inicio en México un despliegue doctrinal desarrollado por los miembros del episcopado nacional para difundir los renovados significados teológicos sobre las imágenes religiosas de mayor tradición en la geografía devocional del país. Si bien, el episcopado nacional acentuó la renovación espiritual por medio de las imágenes marianas locales – subrayando con ello la construcción de un proyecto católico nacional –, el culto y la devoción a los íconos religiosos propuestos por la Santa Sede no dejaron de ser promovidos en el país.

La introducción de los nuevos sentidos depositados en la imagen devocional de San José, otorgados primero por Pío IX y más tarde por León XIII, se dio de la mano del padre José María Vilaseca.[18] Este sacerdote español vivió los momentos más críticos de la Iglesia católica en México, razón por la cual se sintió motivado a iniciar una importante misión catequética, primero con la creación de la Biblioteca Religiosa, una imprenta destinada a editar obras de controversia dogmática-moral, de piedad cristiana y de instrucción

17 Nuestra Señora de la Esperanza, Jacona, Michoacán (1886); Nuestra Señora de Guadalupe, ciudad de México (1895); Nuestra Señora de la Salud, Patzcuaro, Michoacán (1899); Nuestra Señora de la Luz, León Guanajuato (1902); Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, (1904); María Auxiliadora de la Parroquia de Santa Julia en la ciudad de México (1906); Nuestra Señora de Ocotlán en Tlaxcala (1906); Nuestra Señora de Guanajuato (1908); La Purísima Concepción de Celaya, Guanajuato (1909) y, Nuestra Señora de la Soledad, Oaxaca (1909).

18 Sacerdote español que llegó a México en el año de 1852 como misionero vicentino.

religiosa.[19] Y en el año 1872 fundó, con el apoyo del arzobispo Labastida, el Colegio Clerical del Señor San José, también el Instituto de los Misioneros Josefinos y el Instituto de las Hermanas Josefinas, con Cesárea Ruiz de Esparza y Dávalos, sobrina de Pelagio A. Labastida.[20] Por medio de la edición de libros devocionales y ejercicios espirituales destinados a religiosos y seglares, las hermanas y los hermanos josefinos iniciaron una labor de difusión de los nuevos significados depositados en la imagen devocional del Señor San José. Ya no sólo era visto como el esposo de María y el padre putativo de Jesús, ahora era fundamentalmente el ejemplo más cercano para entender el deber de todos los católicos de preservar el orden cristiano; era «el glorioso protector de la Iglesia universal».[21] De esta forma, la piedad religiosa en México se orientaba cada vez más hacia la imagen revolucionaria de la Virgen María y la de San José como el hombre santo que se entrega a la protección de la Iglesia católica y su doctrina. Al mismo tiempo, se empieza a desarrollar una devoción particular a la imagen de Jesús como «Soberano de todas las naciones».

La devoción al Sagrado Corazón de Jesús fue reimpulsada en México a partir del último cuarto del siglo XIX por la jerarquía católica nacional, siguiendo la pauta romana en el proyecto de renovación de la Iglesia católica.[22] Con el sentido de reparación de las creencias y virtudes cristianas asignado en el siglo XIX a dicha imagen devocional, el episcopado exhortaba a los curas párrocos a fomentar la devoción al deífico corazón para consolidarla en el ambiente devocional y en el sentimiento fervoroso de los católicos. Por ello, en prácticamente todas las diócesis del país, se reprodujo el discurso doctrinal según el cual la mejor manera de detener el avance de la

19 El mismo Vilaseca escribió varios libros que tenían como objetivo principal advertir a la población sobre las ideas del protestantismo, del liberalismo y de la francmasonería.

20 Galindo (1947).

21 Librito para las Santas Misiones del Colegio Clerical del Señor San José (1878).

22 La devoción al Sagrado Corazón de Jesús tiene sus orígenes en el siglo XII, sobre todo dentro del ámbito claustral. A fines del siglo XVII, la Compañía de Jesús decidió impulsar esta devoción de forma popular en respuesta a los ataques jansenistas y protestantes contra la Iglesia católica y la forma en la que se desarrollaban el culto y la piedad católica. La Compañía encontró en la imagen del Sagrado Corazón de Jesús los elementos teológicos y simbólicos apropiados para proyectar la fastuosidad de la Iglesia católica y la piedad del catolicismo. Con ese sentido, la devoción fue introducida en la Nueva España, donde gozó de popularidad fundamentalmente entre los religiosos y religiosas regulares. Puede consultarse Correa Etchegaray (1998).

descristianización y los ataques realizados por los gobiernos liberales a la Iglesia católica era por medio de prácticas religiosas en torno de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús.[23]

El establecimiento normativo de la nueva política de la imagen devocional en la arquidiócesis de México

Si bien tras su retorno del exilio el arzobispo de México Pelagio A. de Labastida y Dávalos (1863–1891) dio inicio a un proyecto de restauración religiosa centrado en las imágenes de la Virgen de Guadalupe y en el santo mexicano Felipe de Jesús, la inserción del modelo devocional propuesto desde la Santa Sede quedó estructurado en la arquidiócesis de México en la actas del Quinto Concilio Provincial Mexicano celebrado del 23 de agosto al 1 de noviembre de 1896 bajo la dirección y organización del predecesor de Labastida, Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera (1891–1908).

Durante las sesiones del concilio, se defendió la veneración de las reliquias e imágenes de santos y se sostuvo el argumento que afirmaba que «Dios ha de ser alabado en todos sus Santos». Por ello, se mandaba a los párrocos y rectores de iglesias dar mayor instrucción a los fieles sobre el culto y la utilidad de las reliquias «aprovechando la ocasión de que se exponga alguna». Además debía cuidarse la introducción de cualquier abuso y se recomendaba, en ese sentido, seguir los lineamientos tridentinos, que sugieren que antes de cualquier tipo de veneración a imagen o reliquia alguna se debe hacer un examen exhaustivo para corroborar su legitimidad.[24] Se mandó, también, la realización de un catálogo de las reliquias que se encontrasen dentro de todas y cada una de las iglesias de la República con el objeto de ser reconocidas y aprobadas nuevamente por el obispo correspondiente así como con el objeto de evitar en el futuro situaciones similares a las ocurridas con las imágenes religiosas desaparecidas, destruidas o extraviadas durante la ejecución de la desamortización de bienes eclesiásticos y exclaustración de las órdenes religiosas.

Sobre las representaciones de la Santísima Cruz, los instrumentos de la Pasión y las imágenes religiosas en general, se ordenó la debida enseñanza de

23 Sobre la expansión de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús en el México decimonónico, véase Díaz Patiño (2002); Moreno (2010).

24 Quinto Concilio Provincial Mexicano (1900), parte III, tít. II, cap. I, p. 120.

su culto siguiendo las prescripciones del concilio de Trento en cuanto «al debido honor y veneración» a que estaban sujetos. Asimismo, en respuesta a la propaganda iconoclasta de los protestantes, se insistió en las enseñanzas evangélicas con relación al culto de las imágenes religiosas y se ordenó un mayor control en cuanto a las formas de su presentación, acordes a un estilo clásico y evitando, principalmente en los pueblos, la presencia de imágenes grotescas.[25]

Se especificaba que las imágenes religiosas que obligatoriamente debían encontrarse dentro de las iglesias eran la imagen de San Juan bautizando a Jesús, las estaciones del Vía Crucis – «para que los fieles haciendo este piadoso ejercicio puedan lucrar las indulgencias concedidas por la Sede Apostólica» –, la de Cristo crucificado, la Cruz, la de la Inmaculada Concepción de María y la de San José.[26]

Además de las disposiciones conciliares, cabe señalar que en materia de devoción y piedad religiosa, el arzobispo de México Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera (1891–1908), como los demás obispos de la República, tuvo que atender tanto las disposiciones romanas como la normatividad del ambiente oficial de la religiosidad a cargo del cabildo catedralicio y las exigencias de los devotos cristianos en la arquidiócesis.

Como se vio, el concilio provincial de 1896 subrayó la organización del culto como una de las principales responsabilidades de la institución eclesiástica para controlar los desórdenes y las conductas inapropiadas durante la realización de prácticas religiosas externas o personales. Y en ese sentido, la piedad manejada durante la gestión de Alarcón estuvo centrada en tres devociones: la adoración a la Sagrada Eucaristía, la devoción al Sagrado Corazón de Jesús – íntimamente relacionada con la anterior –, misma a la que Alarcón dio una importante difusión, y la imagen de la Virgen de Guadalupe. En la gestión de Alarcón, las tres devociones tenían como objetivo esencial reorganizar y reconducir el sentimiento religioso hacia actos personales de piedad totalmente compatibles con el individualismo liberal. El profundo apego que recibieron por parte de los fieles, principalmente la imagen guadalupana y el Sagrado Corazón de Jesús, permitió a la Iglesia católica en México una recomposición de las formas religiosas del pasado que se habían visto eclipsadas por la aplicación de las Leyes de Reforma. Sin

25 Quinto Concilio Provincial Mexicano (1900), parte III, tít. II, cap. I, p. 121.
26 Quinto Concilio Provincial Mexicano (1900), parte III, tít. II, p. 132.

embargo, el mensaje devocional de Alarcón con relación a esas tres imágenes religiosas pretendía ser mucho más sutil que el mensaje propuesto desde el Vaticano.

Durante la gestión arzobispal de Pelagio A. Labastida y Dávalos (1863–1891) se estableció y trabajó arduamente para levantar como bandera de la restauración eclesiástica en México la imagen devocional de la Virgen de Guadalupe – la solicitud para coronar la imagen guadalupana, la restauración de la Colegiata de Guadalupe, la creación de múltiples asociaciones católicas destinadas a propagar y practicar diversos ejercicios devocionales en homenaje a Nuestra Señora de Guadalupe, etc., fueron algunas de las acciones tomadas para expandir la devoción a dicha imagen devocional. Por otra parte, a pesar de que el modelo devocional propuesto por Roma estaba encabezado por la imagen del Sagrado Corazón de Jesús, para muchos clérigos mexicanos dicha imagen podía alterar la política de conciliación manejada por Porfirio Díaz. Y es que, en los últimos años del pontificado de León XIII, la imagen del Sagrado Corazón de Jesús comenzó con mayor fuerza a establecer un mensaje de combate contra las políticas liberales en materia religiosa. Por ello, la mayoría del episcopado nacional mexicano optó por mantener como emblema del proyecto de «restauración» religiosa en México la imagen guadalupana, aunque ya en el siglo XX tanto eclesiásticos como seglares enarbolarían la imagen del Sagrado Corazón de Jesús como emblema de una lucha por la religión católica en el país.

No obstante, obedeciendo las prescripciones de la Sagrada Congregación de Ritos y las actas del Concilio Plenario Latinoamericano con relación a que las imágenes del Sagrado Corazón de Jesús, de la Inmaculada Concepción de María y de San José eran obligatorias en todas las iglesias católicas del orbe, Alarcón estipuló durante su gestión arzobispal que, en la medida de lo posible, dichas imágenes debían formar parte prioritaria en el ordenamiento de todas las imágenes de devoción católica al interior de los templos. El objeto de estas medidas era unificar y priorizar la devoción de los fieles. Si bien la imagen devocional central correspondía a la que estaba consagrado cada templo, en el retablo del altar principal las imágenes que integran el modelo devocional romano debían ser incorporadas, fuese en el mismo retablo o en altares colaterales al templo. Es por esto que, en prácticamente todos los templos de la república mexicana, encontramos imágenes de los íconos religiosos que sintetizaban los objetivos de reforma y redefinición de la cultura católica frente a la modernidad (Fig. 1).



Fig. 1: Altar del Sagrado Corazón de Jesús, finales del siglo XIX con las imágenes escultóricas de la Inmaculada Concepción, el Sagrado Corazón de Jesús mostrando su corazón herido a Margarita María Alacoque y San José con el niño Jesús y su corazón. Templo de Santa Teresa la Nueva, ciudad de México. Foto de la autora.

De esta forma, vemos como el modelo devocional romano fue introducido en el imaginario católico mexicano como parte del proyecto de reestructuración del catolicismo para integrar a todos los católicos en torno de esos íconos religiosos. El proyecto tuvo éxito en gran parte de las naciones católicas, pero, como también pudimos ver, se enfrentaría a posturas diversas por parte de los episcopados nacionales como fue el caso mexicano.

Conclusiones

El estudio de los efectos que las políticas de separación de poderes de la institución eclesiástica y el Estado tuvieron sobre la cultura católica nos muestra una perspectiva más amplia del proceso histórico de secularización en Occidente. Esta mirada nos acerca a las transformaciones decimonónicas

en el terreno de la espiritualidad y religiosidad de las naciones católicas. Nos señala que, además de las preocupaciones por la pérdida de poder, había entre los jerarcas eclesiásticos una profunda preocupación por la pérdida de credibilidad doctrinal de la Iglesia católica romana. La favorable recepción que habían tenido las ideas racionalistas y liberales entre la clase política e intelectual en Europa y América Latina y la nueva lucha protestante por extender su presencia en los nacientes Estados nacionales americanos lograron provocar una crisis en la fe católica, traducida en una disminución de la observancia religiosa y en las conversiones al protestantismo. Por eso, la pastoral de León XII, poco atendida por la historiografía, se había impuesto como reto más que una restauración material una renovación espiritual. Fue él quien marcó el inicio de un proyecto de renovación religiosa y la pauta en la construcción de una teología evolucionada de la imagen católica que pretendió responder a la política iconoclasta que aplicaron varios Estados liberales en Occidente, y a los antiguos y nuevos argumentos sobre los usos y funciones de las imágenes religiosas planteados por las diversas corrientes protestantes.

México formó parte de esa Revolución cultural. Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada lanzaron una serie de leyes que tenían por fin neutralizar la influencia eclesiástica como una fuerza política y disminuir la presencia del catolicismo en el modo de vida de los mexicanos. Por ello, intentaron acabar con los espacios físicos en donde habitaban las imágenes religiosas y en donde se establecían las relaciones sociales y culturales entre éstas y los creyentes. Varias de las medidas en materia religiosa llevadas a cabo durante los gobiernos de Juárez y Lerdo de Tejada permitieron la demolición de monasterios, el extravío de múltiples imágenes religiosas o la suspensión de sus cultos. La entrada oficial de grupos protestantes al país logró desestabilizar aún más la fe católica. A través de una organizada propaganda iconoclasta, lograron que sus ideas y argumentos en contra de los cultos a las imágenes religiosas fueran escuchadas por un gran número de mexicanos, quienes ansiosos por cambiar la situación de injusticia social en el país optaron por adscribirse a las filas protestantes.

Pero la jerarquía católica mexicana y los católicos seglares y religiosos se organizaron para contrarrestar los efectos de las políticas liberales y de la propaganda protestante. Por medio de una nueva cruzada de misioneros venidos de Europa, principalmente de Francia y España, y de la asimilación de una nueva política de la imagen devocional diseñada desde el Vaticano,

entre el clero y los seglares mexicanos surgieron nuevas asociaciones y congregaciones que tenían como propósito introducir los nuevos mensajes de lucha y resistencia diseñados desde la Santa Sede. Con nuevas expresiones de piedad, como las peregrinaciones y los ejercicios espirituales, la Iglesia católica y el catolicismo en México vivieron un renacimiento notable en el país, sobre todo a finales del siglo XIX y principios del XX. Pero la recepción de la propuesta romana en México tuvo, como vimos, sus particularidades, acordes con las circunstancias políticas, sociales y culturales del país.

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

Archivo Histórico del Arzobispado de México, Ciudad de México (AHAM)
Biblioteca Nacional, Ciudad de México (BN)
Hemeroteca Nacional, Ciudad de México (HN)

Fuentes impresas

Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina, Roma: Tipografía Vaticana, 1906

León XII, Carta encíclica de Ntro. Smo. Padre el Papa León XII y Bula de Jubileo para el año 1825, Barcelona: Imprenta de José Torner, 1824

León XIII, Encíclica Quamquam pluries, 1889

León XIII, Encíclica Annum Sacrum, 1899

Librito para las Santas Misiones del Colegio Clerical del Señor San José, México: M. Torner, 1878

Pío IX, Ineffabilis Deus, Epístola Apostólica del 8 de diciembre de 1854, http://www.mercaba.org/MAGISTERIO/ineffabilis_deus.htm

Quinto Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1896 […], México: Imprenta de «El catecismo», 1900

Bibliografía

André, Michel (1848), Diccionario de Derecho Canónico, Madrid: José G. de la Peña

Besançon, Alain (2003), La imagen prohibida. Una historia intelectual de la iconoclasia, Madrid: Ediciones Siruela

Blackbourn, David (1995), Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in a Nineteenth-Century German Village, Nueva York: Vintage Books

CHICO PICAZA, MARÍA VICTORÍA (1997), Historia del Arte, vol. 3: Bizancio, El Islam, Barcelona: Océano

CLARK, CHRISTOPHER, WOLFRAM KAISER (eds.) (2003), Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe, Cambridge: Cambridge University Press, http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511496714

CORREA ETCHEGARAY, LEONOR (1998), El rescate de una devoción jesuítica. El Sagrado Corazón de Jesús en la primera mitad del siglo XIX, en: RAMOS MEDINA, MANUEL (coord.), Historia de la Iglesia en el siglo XIX, México: CONDUMEX, 369–380

DÍAZ PATIÑO, GABRIELA (2002), La *Soberanía Social de Jesucristo*: El Sagrado Corazón de Jesús en el discurso de reconquista social y espiritual en el arzobispado de Morelia (1875–1923). Tesis de maestría, Zamora: El Colegio de Michoacán

DÍAZ PATIÑO, GABRIELA (2016), Católicos, liberales y protestantes: el debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional (1848–1908). México: El Colegio de México

GALINDO, ENRIQUE (1947), El Siervo de Dios José María Vilaseca, fundador de los Institutos Josefinos de México, México

GROSS, MICHAEL B. (2004), The War against Catholicism. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany, Madison: University of Michigan, https://doi.org/10.3998/mpub.17623

JONAS, RAYMOND ANTHONY (2000), France and the cult of the Sacred Heart: an epic tale for modern times, Berkeley (etc.): University of California

MORENO, JOSÉ ALBERTO (2010), Devoción y cultura católica en la arquidiócesis de México, 1880–1920. Tesis de doctorado, México: El Colegio de México

MORGAN, DAVID (1999), Visual Piety. A History and theory of popular religious images, Berkeley (etc.): University of California

Contributors

Rodolfo Aguirre is Researcher at the Institute for Research and Education at the National Autonomous University of Mexico (UNAM, Ciudad de México). He conducts seminars at the Graduate School of History and Pedagogy at the Faculty of Philosophy and Literature at the same university. Since 2001, he is a member of the Mexican National System of Researchers (SNI-CONACYT). His research interests include the social and political history of the Church in New Spain and the history of the Royal University of Mexico. Currently, he is responsible for the research project *The Church and the socio-political formation of New Spain: parish networks, church hierarchies and social actors*.

Benedetta Albani is Researcher at the Max Planck Institute for European Legal History (Frankfurt am Main) and since 2014 Director of the Max Planck Research Group *Governance of the Universal Church after the Council of Trent*. Her research focuses on the history of the post-Tridentine Church and on different aspects of the translation and adaptation of Tridentine reforms in America within the framework of the relations between the Holy See and the New World during the early modern era.

Doris Bieñko de Peralta is Full Professor of Colonial Mexican History at the National School of Anthropology and History (ENAH, Ciudad de México). Her main fields of research are the history of colonial religious culture in New Spain, the history of women and especially the history of convent life. Currently, her concerns focus on the problems of biography and autobiography in the seventeenth and eighteenth centuries.

Berenise Bravo Rubio is full-time Professor and Researcher at the National School of Anthropology and History (ENAH, Ciudad de México) and graduated with a degree in History (2006) by the National Autonomous University of Mexico (UNAM, Ciudad de México). She is currently working on her doctoral dissertation at the Faculty of Philosophy and Literature of the

UNAM. Her research has focused on the secular clergy of the Archbishopric of Mexico during the eighteenth and nineteenth centuries, in particular on the cathedral chapter as well as the episcopal and parochial administrations. Moreover, she dedicates herself to the rescue of ecclesiastical sources, their protection and diffusion as cultural heritage. Since 1999, she has been collaborating with the Historical Archive of the Archbishopric of Mexico. She also teaches courses in Church History and documentary heritage at the ENAH, the Autonomous University of Mexico State (UAEM, Toluca, Mexico), the Pontifical University of Mexico (UPM, Ciudad de México) and the Center for Research and Teaching in Economics (CIDE, Ciudad de México).

Juan Carlos Casas García received his *licentiate* and doctorate in Church History from the Gregorian University (Rome). Since 2003, he is a full-time Professor and Researcher at the Pontifical University of Mexico (UPM, Ciudad de México). Moreover, he is director of the department of Ecclesiastical History and general director of the library at the same university; member and vice president of the *Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica*; as well as a founding member and coordinator of the *Seminario Permanente sobre el Diálogo entre Ciencia y Fe*. He has authored, co-authored as well as edited various books and publishes articles principally in the journal *Efemérides Mexicana* of the UPM.

Otto Danwerth is Researcher at the Max Planck Institute for European Legal History (Frankfurt am Main). His main research areas are early modern Spain and Ibero-America until the eighteenth century, with a focus on the Andean region from Inca times onward. He is particularly interested in legal and cultural history, ethno-history and the history of death.

Gabriela Díaz Patiño holds a PhD in History (2010) from *El Colegio de México* (Ciudad de México) and currently teaches at the National School of Anthropology and History (ENAH, Ciudad de México). She has completed postdoctoral research at the Institute of Historical Research of the National Autonomous University of Mexico (IIH-UNAM, Ciudad de México) and at the Metropolitan Autonomous University Iztapalapa (Ciudad de México). Her research interests include the publishing activities of the Jesuits in Mexico (nineteenth and twentieth centuries) as well as Mexican Catholic literature and spirituality in New Spain in their transition to independent

Mexico. She has written several articles in national and international journals on Mexican Catholic culture in the nineteenth and twentieth centuries and is co-author of the book *Fiesta, memoria y devoción. Recuento histórico de la fiesta tradicional religiosa en los pueblos p'urhépecha de la Meseta Tarasca en Michoacán* (2006). In 2016, she published the monograph *Católicos, liberales y protestantes: el debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional (1848–1908)*.

Thomas Duve is Director at the Max Planck Institute for European Legal History and Professor for Comparative Legal History at the Goethe University Frankfurt (Frankfurt am Main). His research focuses on the legal history of the early modern age and the modern era with a particular interest in Ibero-American legal history and the history of legal scholarship in the twentieth century.

Claudia Ferreira Ascencio is Lecturer at the *Instituto Mora* (Ciudad de México). She received her PhD in History from *El Colegio de México* (Ciudad de México) and is a member of the Mexican National System of Researchers (SNI-CONACYT). She is the coordinator of the seminar series *Formación Política de México, siglos XVI–XX*, directed by Andrés Lira, and has been organising the international seminar *Concilios Provinciales Mexicanos* since 2010. Main research fields include the history of the Church and of Canon Law as well as urban, social and cultural history of New Spain. Her most recent book (2014) is titled *Cuando el cura llama a la puerta*, a study of sacramental order and society, based on the sacramental census of the *Sagrario Metropolitano* of Mexico (1670–1825).

Olivia Luzán Cervantes is currently a Doctoral Student at the National Autonomous University of Mexico (UNAM, Ciudad de México). Her main research field comprises the relationship between the Spanish authorities and the Indian villages of Tlaxcala in eighteenth-century New Spain, focusing on (supposed) witchcraft practices. Her doctoral dissertation deals with the jurisdictional cooperation of the bishop's *audiencia* and the royal judges in the prosecution of dogmatic heterodoxy and malicious injuries.

Jesús Joel Peña Espinosa is Researcher at the National Institute of Anthropology and History (INAH, Ciudad de México). His main research interest is

the history of Catholicism in the diocese of Tlaxcala-Puebla from the sixteenth to the eighteenth centuries. He holds a master's degree in History of Catholicism from the Pontifical University of Mexico (UPM, Ciudad de México), a master's degree in History from the Autonomous University of Puebla (UAP, Mexico) and a bachelor's degree in Theology from the Iberoamericana University (UIA, Ciudad de México).

Sergio Francisco Rosas Salas, PhD, is Full Professor of History at the Institute of Social Sciences and Humanities ›Alfonso Vélez Pliego‹ of the Autonomous University of Puebla (UAP, México). His research interests are the history of Church-State relations in New Spain and Mexico during the eighteenth and nineteenth centuries.

Lara Semboloni is Researcher on the History of Political Institutions at the University of Siena. She holds a PhD in History from *El Colegio de México* (Ciudad de México) and is a Laureate in Political Science from the University of Florence ›Cesare Alfieri‹. She has participated in several research projects of excellence (*Formación Política de México, siglos XVI–XX*; a Rita Levi Montalcini project and a PRIN project in 2010) as coordinator and researcher. Specialising in political history, she has dealt with the origin and formation of law in New Spain and its articulation in the territory through the viceregal institutions.

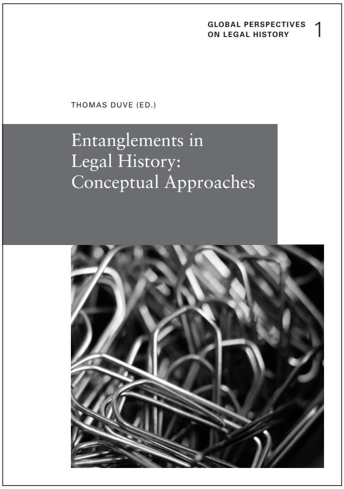
Lourdes Turrent's undergraduate studies were completed at the National Conservatory of Music and in the Music School *Vida y Movimiento* (both Ciudad de México). She graduated in Sociology from the National Autonomous University of Mexico (UNAM, Ciudad de México) and received a PhD in History from the same university. She is the author of *Rito, música y poder en la Catedral Metropolitana, 1790–1810* (2013), published various articles and serves as the editor of *Autoridad, solemnidad y actores musicales en la Catedral de México (1692–1860)* (2013). She is currently the Director of the *Centro de Arte Mexicano* (Ciudad de México), where she coordinates a research seminar about arts, museums and creative processes, and where she teaches different subjects.

María Leticia Vázquez Oropeza is a Master's Student in History at the National Autonomous University of Mexico (UNAM, Ciudad de México).

Her research focuses on the relationship between the population of African origin, including their descendants, and the *audiencia* of the Archbishop of Mexico with regard to the administration of justice, particularly jurisdictional privileges and due process (*justo proceso*). She is also interested in New Spanish palaeography from the sixteenth to the eighteenth century, especially concerning legal documents produced in ecclesiastical and civil courts.

Jesús Vidal Gil holds a PhD in Theology (special field Church History, 2014) from the Pontifical University of the Holy Cross (PUSC, Rome), as well as a PhD in Mechanical Engineering from the Polytechnic University of Madrid (UPM 2007). His research interests include the Spanish American cathedral chapters, the Provincial Councils and the relationship between the Holy See and America.

Víctor Zorrilla is Professor of the History of Political Theory at the University of Monterrey (San Pedro Garza Garcia, México). His research has focused on the debates concerning Indian rights in early modern Spanish America. He holds a PhD (2009) from the University of Navarra and is a member of the Mexican National System of Researchers (SNI- CONACYT). He is currently working on Spanish and Spanish American notions of barbarism and their legal and moral implications.



Thomas Duve (ed.)

Entanglements in Legal History: Conceptual Approaches

Global Perspectives on Legal History 1

Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History 2014.
576 S., € 27,80 D
ISBN 978-3-944773-00-1
eISBN 978-3-944773-10-0
Open Access Online Edition:
http://dx.doi.org/10.12946/gplh1

Legal history offers a broad panorama of transfers, transplants and receptions of law. What are the conceptual tools and methods that legal historians are employing to understand these processes?

In this volume, legal historians from different areas of the world reflect on their analytical traditions and present case studies on how entangled histories of law can be written.

Global Perspectives on Legal History is a book series edited and published by the Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, Germany. As its title suggests, the series is designed to advance the scholarly research of legal historians worldwide who seek to transcend the established boundaries of national legal scholarship that typically sets the focus on a single, dominant modus of normativity and law.
The series aims to privilege studies dedicated to reconstructing the historical evolution of normativity from a global perspective.
It includes monographs, editions of sources, and collaborative works. All titles in the series are available both as premium print-on-demand and in the open-access format.

Forthcoming volumes related to the present publication

Otto Danwerth, Benedetta Albani, Thomas Duve (eds.)

Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI–XIX

(2018)

Pilar Mejía, Benedetta Albani, Otto Danwerth (eds.)

Normatividades e instituciones eclesiásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI–XIX

(2019)

Otto Danwerth, Benedetta Albani, Pilar Mejía (eds.)

Normatividades e instituições eclesiásticas no Brasil, séculos XVI–XIX

(2019)

Released volumes

11 | Massimo Brutti, Alessandro Somma (eds.)

Diritto: storia e comparazione.
Nuovi propositi per un binomio antico

10 | Gunnar Folke Schuppert

The World of Rules.
A Somewhat Different Measurement of the World

9 | Guido Pfeifer, Nadine Grotkamp (eds.)

Außergerichtliche Konfliktlösung in der Antike.
Beispiele aus drei Jahrtausenden

8 | Elisabetta Fiocchi Malaspina

L'eterno ritorno del *Droit des gens* di Emer de Vattel (secc. XVIII–XIX).
L'impatto sulla cultura giuridica in prospettiva globale

7 | Víctor Tau Anzoátegui

El Jurista en el Nuevo Mundo.
Pensamiento. Doctrina. Mentalidad

6 | Massimo Meccarelli, María Julia Solla Sastre (eds.)

Spatial and Temporal Dimensions for Legal History.
Research Experiences and Itineraries

4 | Osvaldo Rodolfo Moutin

Legislar en la América hispánica en la temprana edad moderna.
Procesos y características de la producción de los Decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)

3 | Thomas Duve, Heikki Pihlajamäki (eds.)

New Horizons in Spanish Colonial Law.
Contributions to Transnational Early Modern Legal History

2 | María Rosario Polotto, Thorsten Keiser, Thomas Duve (eds.)

Derecho privado y modernización.
América Latina y Europa en la primera mitad del siglo XX

1 | Thomas Duve (ed.)

Entanglements in Legal History: Conceptual Approaches

More information on the series and forthcoming volumes: http://global.rg.mpg.de

MAX PLANCK INSTITUTE
FOR EUROPEAN LEGAL HISTORY

Ecclesiastical institutions and actors were essential for the formation of normative orders in early modern Ibero-America. In a series of seminars, organised by the Max Planck Institute for European Legal History in Mexico City, Lima, Bogotá and São Paulo, scholars from different disciplines presented innovative studies on the history of religious normativity and its practices. Based upon the Mexican colloquium, the present volume focuses on New Spain (16th – 19th centuries).

http://global.rg.mpg.de

ISBN 978-3-944773-04-9

9 783944 773049